MICHEL FOUCAULT

MICROFISICA
DEL
PODER

Edición y traducción de
Julia Varela y
Fernando Alvarez-Uría

SEGUNDA EDICIÓN

LAS EDICIONES DE

«Genealogía del poder», colección dirigida por
Julia Varela y Fernando AIvarez-Uría

Título original:
Microphysique du pouvoir

Diseño de la cubierta
Roberto Turégano

Seseña, 59. Madrid-24
Segunda edición, mayo 1979
ISBN: 84-7.443-017-8
Depósito legal: M. 17.433 - 1980
Impreso en: Edissa
Santiago Estevez, 26 - Madrid-19

ÍNDICE

1.

NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA*

1. La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas.

Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han

* *«Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire»* en *«Hommage a Jean Hyppolite»*. Ed. PUF, París, 1971. Págs. 145-172.

tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...).

La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus «monumentos ciclópeos»', no debe derribarlos a golpe de «grandes errores benéficos», sino de «pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo»[2].

En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen».

2. Se encuentran en Nietzsche dos empleos de la palabra *Ursprung.* Un empleo no está fijado: se lo encuentra en alternancia con términos tales como *Entstehung, Herkunft, Ab-kunft, Geburt.* La *Genealogía de la moral,* por ejemplo, habla tanto, en relación al deber y al sentimiento de la falta, de su *Entstehung* como de su *Ursprung*[3]*;* en la *Gaya Ciencia,* se habla, en relación a la lógica y al conocimiento, tanto de una *Ursprung,* como de una *Entstehung,* como de una *Herkunft*.*

El otro empleo del término está marcado. Ocurre en efecto que Nietzsche lo sitúa en oposición a otro término: el primer párrafo de *Humano, demasiado humano,* sitúa frente a frente el origen milagroso *(Wunderursprung)* que busca la metafísica, y los análisis de una filosofía histórica que, por su parte, plantea cuestiones *über Herkunft und Anfang.* Ocurre también que *Ursprung* sea utilizado de un modo irónico y peyorativo. Por ejemplo, ¿en qué consiste este fundamento originario *(Ursprung)* de la moral que se busca desde Platón? «En horribles pequeñas conclusiones. *Pudenda origo»5.* O aún más: ¿dónde hay que buscar este origen de la religión *(Ursprung)* que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención *(Erfindung),* en un juego de manos, en un artificio *(Kunststück),* en un secreto de fabricación, en un procedimiento de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünstler*[6].

[1] *La Gaya Ciencia,* S 7.
[2] *Humano, demasiado humano,* S 3.
[3] *Genealogía de la moral,* II, S 6 y S 8.
4 *La Gaya Ciencia,* 110, 111, 300.
[5] *Aurora,* S 102.
[6] *La Gaya Ciencia,* S 151 y S 353. También en *Aurora,* S 62; *Genealogía* I, S 14. *Crepúsculo de los ídolos,* Los grandes errores, S 7.

Para el uso de todos estos términos, y para los juegos propios del término *Ursprung,* uno de los textos más significativos es el prólogo de la *Genealogía.* Al comienzo del texto, es definido el objeto de la investigación como el origen de los prejuicios morales; el término utilizado entonces es *Herkunft.* Después Nietzsche vuelve atrás, hace la historia de esta encuesta en su propia vida; recuerda el tiempo en el que él «caligrafiaba» la filosofía y cuando se preguntaba si había que atribuir a Dios el origen del mal. Cuestión que le hace ahora sonreír y respecto a la cual dice justamente que se trataba de una búsqueda de la *Ursprung;* el mismo término para caracterizar un poco más adelante el trabajo de Paul Ree[7]. Después evoca los análisis propiamente nietzschianos que comenzaron con *Humano, demasiado humano;* para caracterizarlos, habla de *Herkunfthypothesen.* Ahora bien, aquí el empleo del término *Herkunft* no es sin duda arbitrario: sirve para designar muchos textos de *Humano, demasiado humano* consagrados al origen de la moralidad de la ascesis, de la justicia y del castigo. Y, sin embargo, en todos estos desarrollos, la palabra que había sido utilizada entonces era *Ursprung*[8]. Como si en la época de la *Genealogía,* y en este lugar del texto Nietzsche quisiese hacer valer una oposición entre *Herkunft* y *Ursprung,* que no había utilizado casi diez años antes. Pero muy pronto, tras la utilización especificada de estos dos términos, Nietzshe vuelve en los últimos párrafos del prólogo a un uso neutro y equivalente[9].

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen *(Ursprung)?* Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levan-

[7] La obra de P. Ree se llamaba *Ursprung der moralischen Empfindungen.*
[8] En *Humano, demasiado humano,* el aforismo 92 se titulaba *Ursprung der Gerechtigkeit.*
[9] En el propio texto de la *Genealogía, Ursprung* y *Herkunft* son empleadas varias veces de manera más o menos equivalente (1, 2; II, 8. 11, 12, 16, 17).

tar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable», del azar[10]. ¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar —armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales—". ¿Será la libertad la raíz del hombre la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una «invención de las clases dirigentes»[12]. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate.

La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen. El alto origen es la «sobrepujanza metafísica que retorna en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial»[13]: se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonia. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades: «Se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido; pues a la puerta del hombre está el mono»[14]. El hombre comenzó por la mueca de lo que llegaría a ser; Zaratustra mismo tendrá su simio que saltará a su espalda y tirará por su vestido.

En fin, último postulado del origen ligado a los dos primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará

10 *Aurora,* S 123.
[1] *Humano, demasiado humano,* S 34.
[12] *El viajero y su sombra,* S 9.
[13] Ibid., S 3.
14 *Aurora,* S 49.

posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde. Nueva crueldad de la historia que obliga a invertir la relación y a abandonar la búsqueda «adolescente»: detrás de la verdad, siempre reciente, avara y comedida, está la proliferación milenaria de los errores. No creamos más «que la verdad permanece verdad cuando se le arranca la venda; hemos vivido demasiado para estar persuadidos de ello»[15]. La verdad, especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable[16]. Y además la cuestión misma de la verdad, el derecho que ella se procura para refutar el error o para oponerse a la apariencia, la manera en la que poco a poco se hace accesible a los sabios, reservada después únicamente a los hombres piadosos, retirada más tarde a un mundo inatacable en el que jugará a la vez el papel de la consolación y del imperativo, rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos sitios —¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad? — . La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. Apenas salimos nosotros «a la hora de la más corta sombra», cuando la luz ya no parece venir más ni del fondo del cielo ni de los primeros momentos del día [17].

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están — «revolviendo los bajos fondos» — ; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es

15 *Nietzsche contra Wagner,* p. 99. 16
La Gaya Ciencia, S 265 y S 110.
[17] *El Crepúsculo de los ídolos*, como el mundo-verdad se convierte finalmente en una fábula.

preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen.

3. Términos como *Entstehung* o *Herkunft* indican mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. Se los traduce de ordinario por «origen», pero es preciso intentar restituirles su utilización apropiada.

Herkunft: es la fuente, la *procedencia;* es la vieja pertenencia a un grupo —el de sangre, el de tradición, el que se establece entre aquellos de la misma altura o de la misma bajeza--. Con frecuencia el análisis de la *Herkunft* hace intervenir a la raza[18] o el tipo social[19]. Sin embargo, no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros —y decir: este es griego o este es inglés—; sino de percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar. Lejos de ser una categoría de la semejanza, un tal origen permite desembrollar para ponerlas aparte, todas las marcas diferentes: los Alemanes se imaginan haber llegado hasta el límite de su complejidad cuando dicen que tienen el alma doble; se equivocaron con mucho, o mejor intentaban como podían controlar la mezcolanza de razas de las que ellos se constituyeron[20]. Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo —de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo un poco histórico —; el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.

[18] Por ejemplo, *La Gaya Ciencia,* S 135; *Más allá del Bien y del Mal,* S 200, 242, 244; *Genealogía* I, S 5.
19 *La Gaya Ciencia,* S 348-349; *Más allá...,* S 260.
[20] *Más allá...,* S 244.

La procedencia permite también encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente[21]. Por esto sin duda todo origen de la moral, desde el momento en que no es venerable —y la *Herkunft* no lo es nunca— se convierte en crítica [22].

Peligrosa herencia esta que nos es trasmitida mediante una tal procedencia. Nietzsche, en numerosas ocasiones, asocia los términos de *Herkunft* y *Erbschaft.* Pero no nos equivoquemos; esta herencia no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero: «la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hombres, su desorden y su ausencia de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de ausencia de profundidad, de conclusiones prematuras, de las que los antecesores se hicieron culpables»[23]. La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. ¿Qué convicción la resistirá? Aún más, ¿qué saber? Hagamos un poco el análisis genealógico de los sabios — de aquel que colecciona los hechos y los registra cuidadosamente, o de aquel que demues-

[21] *Genealogía* III, 17. *Abkunft* del sentimiento depresivo.
[22] *Crepúsculo,* Razones de la filosofía.
23*Aurora,* S 247.

tra y refuta —; su *Herkunft* descubrirá pronto los papeleos del escribano o las diatribas del abogado —su padre—[24] en su atención aparentemente desinteresada, en su «puro» aferramiento a la objetividad.

En fin la procedencia se enraiza en el cuerpo[26]. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias. Bajeza, hipocresía — simples retoños del error—; no en el sentido socrático, no porque sea necesario equivocarse para ser malo, tampoco por alejarse de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen — la procedencia—. ¿Por qué los hombres han inventado la vida contemplativa? ¿Por qué han concedido a este género de existencia un valor supremo? ¿Por qué han acordado admitir como verdad absoluta las imaginaciones que la constituyen? «Durante las épocas bárbaras... si el vigor del individuo se debilita, si se encuentra fatigado o enfermo, melancólico o debilitado y por consiguiente de modo temporal sin deseos y sin apetitos, se convierte en un hombre relativamente mejor, es decir, menos peligroso y sus ideas pesimistas no se formulan más que a través de palabras y de reflexiones. En este estado de espíritu, se convertirá en pensador y anunciador, o bien su imaginación desarrollará sus supersticiones»[26]. El cuerpo —y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol— es el lugar de la *Herkunft:* sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras qué el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una

24 *La Gaya Ciencia,* S 348-349.

25 *Ibid.:* «Der Mensch aus einem Auflósungszitalters... der die Erbschaft einer vielfáltigere Herkunft im Leibe hat» (S 200).

26 *Aurora,* S 42.

unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.

4. *Entstehung* designa más bien la *emergencia,* el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final. Como si el ojo hubiese aparecido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación, como si el castigo hubiese tenido siempre por destino dar ejemplo. Estos fines aparentemente últimos, no son nada más que el actual episodio de una serie de servilismos: el ojo sirvió primero para la caza y la guerra; el castigo fue sometido poco a poco a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse en relación a la víctima, de meter miedo a los otros. Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destiño que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento. Por ejemplo la emergencia de una especie (animal o humana) y su solidez están aseguradas «mediante un largo combate contra condiciones constantemente y esencialmente desfavorables». En efecto, «la especie tiene necesidad de la especie en tanto que especie, como de algo que, gracias a dureza, a su uniformidad, a la simplicidad de su forma puede imponerse y hacerse durable en la lucha perpetua con los vecinos o los oprimidos en revuelta». En revancha la emergencia de las variaciones individuales se produce en otro estado de fuerzas, cuando la especie ha triunfado, cuando el peligro exterior ya no la amenaza y se desarrolla la lucha «de los egoísmos que se vuelven los unos contra los otros explotando de

algún modo, y que luchan juntos por el sol y la luz»[27]. Ocurre también que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la ebriedad de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en el que se debilita. Reacciona contra su decaimiento sacando fuerzas de la misma flaqueza que no cesa entonces de crecer, y volviéndose hacia ella para machacarla aún más, imponiéndole límites, suplicios y maceraciones, disfrazándola de un alto valor moral y así a su vez retomará vigor. Tal es el movimiento por el que nace el ideal ascético «en el instinto de una vida degenerante que... lucha por la existencia»[28]; tal es también el movimiento por el cual nació la reforma, allí precisamente donde la iglesia estaba menos corrompida[29]; en la Alemania del siglo XVI el catolicismo tenía aún bastante fuerza para volverse contra sí mismo, castigar su propio cuerpo y su propia historia y espiritualizarse en una pura religión de la conciencia.

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* [30] del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras, Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien —como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos— un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.

En un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin

27 *Más allá...*, S 262.
28 *Genealogía*, III, 13.
29 *La Gaya Ciencia*, S 148. Es también a una anemia de la voluntad, a quien hay que atribuir la *Entstehung* del Budismo y del Cristianismo, S 347.
30 *Genealogía* 1,2.

lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados. Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores [31]; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad [32]; que hombres se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza —y tiene lugar el nacimiento de la lógica[33] — . La relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradiciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente. El deseo de paz, la dulzura del compromiso. La aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil cálculo que ha dado a luz a las reglas, a decir verdad, no es más que el resultado y la perversión: «falta, conciencia, deber, tienen su centro de emergencia en el derecho de obligación; y en sus comienzos como todo lo que es grande en la tierra ha sido regado de sangre»[34]. La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.

Y es justamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que una otra dominación pueda plegarse a aquellos mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de este

31 *Más allá...*, S 260. Cf. también *Genealogía* II, 12.
32 *El viajero y su sombra*, S 9.
33 *La Gaya Ciencia*, S 111.
34 *Genealogía* II, 6.

o de aquel. El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticiamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos.

5. ¿Cuáles son las relaciones entre la genealogía definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung* y lo que de ordinario se llama la historia? Se conocen los célebres apóstrofes de Nietzsche contra la historia, y habrá que volver sobre ello enseguida. Sin embargo, la genealogía es designada a veces como «wirkliche Historie»; en numerosas ocasiones, es caracterizada por el «Sprit» o el «sentido histórico»[35]. En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *intempestivas*, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; preten-

Genealogía, prólogo, S 7 y 1, 2; y *Más allá...* S 224.

de juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomarlo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio «egipcianismo». En revancha el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes --una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado.

El sentido histórico, y es en esto en lo que practica la «wirkliche Historie», reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre. ¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Sin embargo, todos, incluidos sobre todo los que nos parecen los más nobles y los más desinteresados, tienen una historia. Creemos en la sorda constancia de los instintos, y nos imaginamos que están siempre presentes, aquí y allí, ahora como antaño. Pero el saber histórico no tiene dificultades para trocearlos —mostrar sus avatares, percibir sus momentos de fuerza y de debilidad, e identificar sus reinados alternantes, captar su lenta elaboración y los movimientos por los que se vuelven contra sí mismos, por los que pueden encarnizarse en su propia destrucción[36]. Pensamos en todo caso que el cuerpo, por su lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias[37]. La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre — ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo —todo esto se trata de des-

[36] *La Gaya Ciencia*, S 7.
37 *Ibid.*

trozarlo sistemáticamente—. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa «encontrar de nuevo» ni sobre todo «encontrarnos». La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.

A partir de aquí se pueden captar los rasgos propios en el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, que oponen a la historia tradicional la «wirkliche Historie». Esta invierte la relación establecida normalmente entre la irrupción del suceso y la necesidad continua. Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso —por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino el azar de la lucha[38]. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso. Al contrario del mundo cristiano, tejido umversalmente por la araña divina, a diferencia del mundo griego dividido entre el reino de la voluntad y el de la gran estupidez cósmica, el mundo de la historia efectiva no conoce más que un solo reinp, en el que no hay ni providencia ni causa final —sino solamente «la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna»[39]. Aún más, no hay que comprender este azar como una simple jugada de suerte, sino como el riesgo

[38] *Genealogía* II, 12.
[39] *Aurora,* S 130.

siempre relanzado de la voluntad de poder que a toda salida del azar opone, para matizarla, el riesgo de un mayor azar todavía[40]. Si bien el mundo que conocemos no es esta figura, simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que se acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados; lo que nos parece hoy «maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido», se debe a que una «multitud de errores y de fantasmas» lo han hecho nacer, y lo habitan todavía en secreto[41]. Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos. Existe también el poder de subvertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como son entendidos por la historia tradicional, en su fidelidad a la obediencia metafísica. A ésta, en efecto, le gusta echar una mirada hacia las lejanías y las alturas: las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y para hacer esto, intenta acercarse cada vez más, situarse al pie de estas cumbres, resistiéndose a tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas. La historia efectiva, por el contrario, mira más cerca —sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión, las energías — , revuelve en las decadencias; y si afronta las viejas épocas, es con la sospecha —no rencorosa sino divertida— de un ronroneo bárbaro e inconfesable. No tiene miedo de mirar bajo; pero mira alto —sumergiéndose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad —. Su movimiento es inverso al que realizan subrepticiamente los historiadores: simulan mirar más allá de sí mismos, pero, bajamente, arrastrándose, se acercan a ese lejano prometedor (en esto se parecen a los metafísicos que no ven por encima del mundo más que un más allá para prometérselo a título de recorppensa); la historia efectiva mira de más cerca pero para separarse bruscamente y retomarlo a distancia (mirada parecida a la del médico que se sumerge **para** diagnosticar y decir la diferencia). El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía. «Histórica

[40] *Genealogía* II, 12.
[41] *Humano, demasiado humano,* S 16.

y fisiológicamente» dice a veces Nietzsche[42]. Esto no tiene nada de extraño, ya que en la idiosincrasia del filósofo se encuentra la degeneración sistemática del cuerpo, y «la falta de sentido histórico, el rencor contra la idea de devenir, el egipcianismo», la obstinación de «poner al principio lo que está al final», y a situar «las últimas cosas antes de las primeras»[43]. La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios[44] .

En fin, último rasgo de esta historia efectiva. No teme ser un saber en perspectiva. Los historiadores buscan en la medida de lo posible borrar lo que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman —lo inapresable de su pasión—. El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto. Más que simular un discreto olvido delante de lo que se mira, más que buscar en él su ley y someter a él cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe dónde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía. La «wirkliche Historie» efectúa, en vertical al lugar en que está, la genealogía de la historia.

6. En esta genealogía de la historia, que esboza en distintas fases, Nietzsche relaciona el sentido histórico y la historia de los historiadores. El uno y la otra no tienen sino un solo comienzo, impuro y mezclado. En un mismo signo, se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa[45], ambos surgen al mismo tiempo, y enseguida tendrán que separarse. Sigamos pues, sin diferenciarlos de momento, su genealogía común.

La procedencia *(Herkunft)* del historiador está clara: es de

42 *Crepúsculo de los ídolos,* Vagancias inactuales, S 44.
43 *Ibid.* La razón en la filosofía, S 1 y 4.
44 *El viajero y su sombra,* S 188.
45 *La Gaya Ciencia,* S 337.

baja extracción. Uno de los rasgos de la historia es existir sin elección: considera que debe conocer todo, sin jerarquía de importancia; comprender todo, sin distinción de nivel; aceptar todo, sin hacer diferencias. No debe escaparle nada, pero al mismo tiempo no debe quedar nada excluido. Los historiadores dirán que esta es una prueba de tacto y de discreción: ¿Con qué derecho harían intervenir su gusto, cuando se trata de los otros, sus preferencias cuando se trata realmente del pasado? Pero de hecho, es una total ausencia de gusto, una determinada rudeza que intenta adoptar, con lo que es más elevado, formas de familiaridad, una satisfación en encontrar lo que es más bajo. El historiador es insensible a todas las desganas: o mejor, encuentra placer en aquello mismo que debería levantarle el corazón. Su aparente serenidad se encarniza en no conocer nada grande y en reducir todo al denominador más débil. Nada debe ser más elevado que él. Si desea saber tanto, y saber todo, es para sorprender los secretos que se minimizan. «Baja curiosidad». ¿De dónde viene la historia? De la plebe. ¿A quién se dirige? A la plebe. Y el discurso que la constituye se parece mucho al del demagogo: «nadie es más grande que vosotros» dice éste «y el que tenga la impresión de querer sacar ventaja de vosotros —de vosotros que sois buenos— ése es malo»; y el historiador, que es su doble, le hace eco: «Ningún pasado es más grande que vuestro presente, y todo lo que en la historia puede presentarse con el aspecto de la grandeza, mi saber meticuloso os mostrará su pequeñez, maldad, desgracia». El parentesco del historiador remonta hasta Sócrates.

Pero esta demagogia debe ser hipócrita. Debe ocultar su especial rencor bajo la máscara de lo universal. Y del mismo modo que el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible. El demagogo está conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador está conducido a borrar su propia individualidad para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. Tendrá pues que encarnizarse consigo mismo: hacer callar sus preferencias y • superar sus adversiones, desdibujar su propia perspectiva para sustituir una geometría ficticiamente universal, imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasi-existencia sin rostro y sin nombre. Y en este mundo en el que habrá frenado su voluntad individual, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior. Habiendo

emprendido el borrar de su propio saber todos los trazos de poder, encontrará, de parte del objeto a conocer, la forma de un querer universal. La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones de querer en saber, y es, al mismo tiempo, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología. El historiador pertenece a la familia de los ascetas. «No puedo soportar estas concupiscencias eunu-cas de la historia, a todos estos defensores a ultranza del ideal ascético; no puedo aguantar esos sepulcros blanqueados que producen la vida; no puedo soportar esos seres fatigados y debilitados que se escudan en la sensatez y aparentan objetividad»[46].

Pasemos al *Entstehung* de la historia; su lugar es la Europa del siglo XIX: patria de mezcolanzas y de bastardías, época del hombre-mixtura. En relación a los momentos de alta civilización, henos aquí como bárbaros: tenemos delante de los ojos ciudades en ruinas, y monumentos enigmáticos; nos hemos parado delante de los muros abiertos; nos preguntamos qué dioses han podido habitar todos estos templos vacíos. Las grandes épocas no habían tenido tales curiosidades ni tan grandes respetos; no se reconocían predecesores; el clasicismo ignoraba Shakespeare. La decadencia de Europa nos ofrece un espectáculo inmenso en el que los momentos más fuertes privan, o desaparecen. Lo propio de la escena en la que nos encontramos ahora, es representar un teatro; sin monumentos que sean obra nuestra ni que nos pertenezcan, vivimos en una amalgama de decorados. Aún más: el europeo no sabe quién es; ignora qué razas se han mezclado en él; busca el papel que podría corresponderle, está sin individualidad. Se comprende así por qué el siglo XIX es espontáneamente historiador: la anemia de sus fuerzas, las mezclas que han desdibujado todos sus caracteres producen el mismo efecto que las maceraciones del ascetismo; la imposibilidad de crear en que se encuentra, su ausencia de obra, la obligación de apoyarse sobre lo que se ha hecho antes y en otro lugar, lo constriñen a la baja curiosidad del plebeyo.

Pero si ésta es la genealogía de la historia, ¿cómo puede la historia constituirse en análisis genealógico? ¿Cómo no continúa siendo un conocimiento demagógico y religioso? ¿Cómo puede, en esta misma escena, cambiar de papel? Si no es, solamente, para que uno se ampare en ella, la domine, la vuelva contra su

[46] *Genealogía* III. 25.

nacimiento. Tal es en efecto lo propio del *Entstehung:* no es la salida necesaria de lo que, durante tanto tiempo, había sido preparado de antemano; es la escena en la que las fuerzas se arriesgan y se enfrentan, en donde pueden triunfar, pero también donde pueden ser confiscadas. El lugar de la emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido ampararse de esta filosofía socrática, habría podido volverla contra sí misma —y sin duda estuvo tentado a hacerlo más de una vez —. Su derrota fue haber llegado a fundarla. El problema en el siglo XIX es no haber hecho, por el ascetismo popular de los historiadores, lo que Platón había hecho por el de Sócrates. Es preciso no fundamentarlo en una filosofía de la historia, sino hacerlo añicos a partir de lo que ha producido: convertirse en maestro de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces en sentido histórico se liberará de la historia supra-histórica.

7. El sentido histórico conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de parodia, y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia —reminiscencia o reconocimiento — ; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia —continuidad y tradición — ; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia -conocimiento-. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo.

Utilización paródica y bufa, en principio. A este hombre enmarañado y anónimo que es el Europeo —-y que no sabe quién es, ni qué nombre debe llevar— el historiador le ofrece identidades de recambio, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya. Pero el hombre del sentido histórico no debe engañarse sobre este sustituto que ofrece: no es más que un disfraz. Progresivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico; pero éstos son oropeles cuya irrealidad reenvía a nuestra propia irrealidad. Vía libre a algunos para venerar estas religiones y celebrar en Bayreuth la memoria de este nuevo más allá; li-

bertad a ellos para ser los traperos de las identidades vacantes. El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que conviene pensar de toda esta mascarada. No que la rechace por espíritu de seriedad; quiere al contrario llevarla hasta el límite: quiere organizar un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer. Quizá más que identificar nuestra desvaída individualidad a las identidades muy reales del pasado, se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas; y retomando todas estas máscaras — Frederic de Hohens-taufen, César, Jesús, Dionysos, Zaratustra quizá — , volviendo a comenzar la bufonería de la historia, retomamos en nuestra irrealidad la identidad más irreal del Dios que la ha gobernado. «Posiblemente descubramos aquí el dominio en el que la originalidad no es todavía posible, quizá como parodistas de la historia y como polichinelas de Dios»[47]. Se reconoce aquí la doble parodia de lo que la segunda *Intempestiva* llamaba la «historia monumental»: historia que tenía como tarea restituir las grandes cumbres del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, reconstruir las obras, las acciones, las creaciones según el monograma de su esencia íntima. Pero en 1874, Nietzsche acusaba a esta historia, dedicada por entero a la veneración, de borrar el camino de las intensidades actuales de la vida, y a sus creaciones. Se trata, al contrario, en los últimos textos, de parodiarla para hacer así resaltar que no es en sí misma más que una parodia. La genealogía es la historia en tanto que carnaval concertado.

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente «feliz, por oposición a los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales»[48]. Y en cada una de estas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis: «es un signo de cultura superior mantener en plena conciencia ciertas fases de la evolución que los hombres ínfimos atraviesan

[47] *Más allá..*, S 223.
[48] *El viajero y su sombra (Opiniones y sentencias mezcladas),* S 17.

sin pensar en ello. El primer resultado es que comprendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diferentes, es decir como necesarios y como modificables. Y de rechazo: que en nuestra propia evolución, somos capaces de separar trozos y de considerarlos separadamente»[49]. La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Esta función es inversa a la que quería ejercer, según las *Intempestivas*, «la historia de anticuario». Se trataba, en ella, de reconocer las continuidades en las que se enraiza nuestro presente: continuidades del sueño, de la lengua, de la ciudad; se trataba «cultivando con mano delicada lo que ha existido desde siempre, de conservar, para los que vendrán después, las condiciones en las cuales se ha nacido»[50]. A esta historia, las *Intempestivas* objetaban que corría el riesgo de evitar toda creación en nombre de la ley de fidelidad. Un poco már tarde —y ya en *Humano, demasiado humano* — Nietzsche retoma el trabajo anticuario, pero en una dirección totalmente opuesta. Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohiben toda identidad.

Tercer uso de la historia: el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de la voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento, inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de los partidos tomados: partido tomado contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, partido tomado por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el

[49] *Humano, demasiado humano,* S 274.
[50] *Consideraciones intempestivas* II, 3.

descubrimiento de inquietante[51]. El análisis histórico de este gran querer-saber que recorre la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no descanse en la injusticia (que no existe pues, en el conocimiento mismo, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero), y que el instinto de conocimiento es malo (que hay en él algo mortífero, y que no puede, que no quiere nada para la felicidad de los hombres). Tomando, como sucede hoy, sus dimensiones más amplias, el querer-saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarniza en disociarle y destruirle. En lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sumisa a las solas reglas de la razón, en lugar que esté ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un encarnizamiento siempre mayor; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta; las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos[52], exige el sacrificio del sujeto de conocimiento. «El conocimiento se tranformó entre nosotros en una pasión que no se horroriza de ningún sacrificio, y que no tiene en el fondo más que una sola preocupación, la de entenderse a sí mismo... La pasión del conocimiento hará posiblemente perecer a la humanidad. Si la pasión no hace perecer a la humanidad, ésta perecerá de debilidad. ¿Qué se prefiere? Esta es la cuestión principal. ¿Querernos que la humanidad termine en el fuego y en la luz, o bien en la arena?[53]. Los dos grandes problemas que se repartieron el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), estos dos temas principales legados por Fichte y Hegel, ha llegado el momento de que sean sustituidos por el tema de que «perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser»[54]. Lo que no quiere decir, en el sentido de la crítica, que la voluntad de

51 Cf. *Aurora,* S 429 y 432; *La Gaya Ciencia,* S 333; *Más allá del Bien y del Mal,* S 229 y 230. 52 *Aurora,* S 501. 53 *Ibid.,* S 429. 54 *Más allá del Bien y del Mal,* S 39.

verdad está limitada por la finitud del conocimiento; sino que pierde todo límite, y toda intención de verdad en el sacrificio que ella debe hacer del sujeto de conocimiento. «Y es posible que exista una única idea prodigiosa que, aún ahora, podría aniquilar cualquier otra aspiración, de modo que se alzaría con la victoria sobre el más victorioso —quiero decir la idea de la humanidad que se sacrifica—. Se puede jurar que si alguna vez la constelación de esta idea aparece en el horizonte, el conocimiento de la verdad permanecerá como el único objetivo gigantesco al que un sacrificio semejante sería proporcionado, porque para el conocimiento ningún sacrificio es nunca demasiado grande. Entre tanto, el problema no ha sido nunca planteado» [65].

Las *Intempestivas* hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de ajusticiar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y de no dejarle otro origen que aquel en el que él mismo quiera reconocerse. A esta historia crítica, Nietzsche le reprochaba el desligarnos de todas nuestras fuentes reales y de sacrificar el movimiento mismo de la vida a la sola preocupación de la verdad. Se ve que un poco más tarde, Nietzsche retoma por su propia cuenta esto mismo que rechazaba entonces. El lo retoma pero con una finalidad muy diferente: no se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber.

En un sentido la genealogía retorna a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874. Vuelve superando las objeciones que le hacía entonces en nombre de la vida, de su poder de afirmar o de crear. Pero retorna metamor-foseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.

55 *Aurora,* S 45.

2.

MAS ALLA DEL BIEN Y DEL MAL*

Michel Foucault: ¿Cuál es la forma de represión más insoportable para un estudiante de bachiller de hoy: la autoridad familiar, la cuadriculación cotidiana que la policía ejerce sobre la vida de todo hombre, la organización y la disciplina de los Institutos, o esta pasividad que os impone la prensa, incluso posiblemente un periódico como *Actuel?*

Serge: La represión en los Institutos: es evidente porque se ejerce sobre un grupo que se esfuerza por actuar. Es más violenta, y se siente más vivamente.

Alain: Conviene no olvidar la calle, los cacheos del Barrio Latino, los policías que te bloquean la moto con su coche para ver si tienes droga. Esta presencia continua: no puedo sentarme en el suelo sin que un hombre con kepis me obligue a levantarme. Dicho esto, la represión en la enseñanza, la información orientada, es quizás peor...

Serge: Se debe distinguir: en primer lugar la actuación de los padres que te imponen el Instituto como una etapa hacia una situación profesional determinada y que se esfuerzan por apartar de antemano aquello que pudiese perjudicar esta situación; luego, la administración que prohibe toda acción libre y colec -

* *Au delá du bien et du mal*». Rev. *Actuel,* n.° 14, 1971.

tiva, incluso anodina; en fin, la enseñanza misma —pero esto está más confuso...

Jean Pierre: En numerosos casos, la enseñanza del profesor no es vivida de inmediato como represiva, incluso si lo es en profundidad.

Michel Foucault: Ciertamente, el saber transmitido adopta siempre una apariencia positiva. En realidad, funciona según todo un juego de represión y de exclusión —el movimiento de mayo en Francia ha hecho tomar conciencia, con fuerza, de algunos de sus aspectos—: exclusión de aquellos que no tienen derecho al saber, o que no tienen derecho más que a un determinado tipo de saber; imposición de una cierta norma, de un cierto filtro de saber que se oculta bajo el aspecto desinteresado, universal, objetivo del conocimiento; existencia de lo que podría llamarse: «los circuitos reservados del saber», aquellos que se forman en el interior de un aparato de administración o de gobierno, de un aparato de producción, y a los cuales no se tiene acceso desde fuera.

Philippe: Según usted, nuestro sistema de enseñanza, más que transmitir un verdadero saber, tendería sobre todo a distinguir los buenos elementos de los malos según los criterios del conformismo social.

Michel Foucault: El saber académico, tal como está distribuido en el sistema de enseñanza, implica evidentemente una conformidad política: en historia, se os pide saber un determinado número de cosas, y no otras —o más bien un cierto número de cosas constituyen el saber en su contenido y en sus normas—. Dos ejemplos. El saber oficial ha representado siempre al poder político como el centro de una lucha dentro de una clase social (querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía); o incluso como el centro de una lucha entre la aristocracia y la burguesía. En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder. La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse. Otro ejemplo: el de un saber obrero. Hay por una parte todo un saber técnico de los obreros que ha sido objeto de una incesante extracción, traslación, transformación por parte de los patronos y por parte de los que constituyen «los cuadros técnicos» del

sistema industrial: con la división del trabajo, **a** través de ella y gracias a ella, se constituye todo un mecanismo de apropiación del saber, que oculta, confisca y descalifica el saber obrero (sería necesario analizar desde esta perspectiva las «grandes escuelas científicas»),

Y además, hay todo un saber político de los obreros (conocimiento de su condición, memoria de sus luchas, experiencias de estrategias). Este saber ha sido un instrumento de combate de la clase obrera y se ha elaborado a través de este combate. En el primer ejemplo que he citado se trataba de procesos reales que estaban separados del saber académico. En el segundo, se trata de un saber que está ya sea expropiado, ya sea excluido por el saber académico.

Jean-Francois: ¿En tu Instituto, por ejemplo, hay un porcentaje fuerte de alumnos de origen obrero?

Alain: Un poco menos del 50 por 100.

Jean-Francois: ¿Os hablan de los sindicatos en los cursos de historia?

Alain: En mi clase no.

Serge: En la mía tampoco. Observad la organización de los estudios: en las clases inferiores, no se habla más que del pasado. Se necesita tener 16 ó 17 años para llegar al fin a los movimientos y a las doctrinas modernas, las únicas que pueden ser un poco subversivas. Incluso en tercero, los profesores de francés se niegan en redondo a abordar los autores contemporáneos: jamás una palabra sobre los problemas de la vida real. Cuando al fin afloran, en los dos últimos cursos, los tipos están ya condicionados por toda la enseñanza anterior.

Michel Foucault: Un principio de lectura —en consecuencia de elección y de exclusión— respecto a lo que se dice, se hace, pasa actualmente. «De todo lo que sucede, no comprenderás, no percibirás más que lo que se ha convertido en inteligible porque ha sido cuidadosamente extraído del pasado; y, hablando con propiedad, ha sido seleccionado para hacer ininteligible el resto». Bajo las especies que se han denominado según los momentos la verdad, el hombre, la cultura, la escritura, etc., se trata siempre de conjurar lo que acontece: el suceso. Las famosas continuidades históricas tienen por función aparente explicar; los eternos «retornos» a Marx y a Freud, etc., tienen por función aparente fundamentar; en un caso como en el otro, se trata de excluir la ruptura del suceso. Hablando en términos generales, el suceso y el poder es lo que está excluido del saber tal como está organizado en nuestra

sociedad. Lo cual no es extraño: el poder de clase (que determina este saber) debe mostrarse inaccesible al suceso; y el suceso en lo que tiene de peligroso debe estar sometido y disuelto en la continuidad de un poder de clase que no se nombra. Por el contrario, el proletariado desarrolla un saber cuya finalidad es la lucha por el poder, cuyo objetivo es la manera de cómo suscitar el suceso, responder a él, evitarlo, etc.; un saber absolutamente inasimilable a otro ya que está centrado en torno al poder y al suceso.

Por esto es preciso no hacerse ilusiones sobre la modernización de la enseñanza, sobre su apertura al mundo actual: se trata de mantener el viejo sustrato tradicional del «humanismo» además de favorecer el aprendizaje rápido y eficaz de un cierto número de técnicas modernas hasta ahora relegadas. El humanismo garantiza el mantenimiento de la organización social, la técnica permite el desarrollo de esta sociedad pero en su propia perspectiva.

Jean-Francois: ¿Cuál es su crítica del humanismo? ¿Y por qué valores reemplazarlo en otro sistema de transmisión de saber?

Michel Foucault: Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: «si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano». El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente —prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo — . En el corazón del humanismo está la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término). Por esto el Occidente rechaza con tanto encarnizamiento todo lo que puede hacer saltar este cerrojo. Y este cerrojo puede ser atacado de dos maneras. Ya sea por un «des-sometimiento» de la voluntad de poder (es decir por la lucha política en tanto que lucha de clase), ya sea por un trabajo de destrucción del sujeto como pseudo-soberano (es decir mediante el ataque «cultural»: supre-

sión de tabús, de limitaciones y de separaciones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto **a** la droga; ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cadenas mediante las que se reconstruye y se reconduce la individualidad normativa. Pienso sobre esto en todas las experiencias que nuestra civilización ha rechazado o no ha admitido más que como elemento literario.

Jean-Francois: ¿Desde el Renacimiento?

Michel Foucault: Desde el derecho romano esta armazón de nuestra civilización es ya una definición de la individualidad como soberanía sometida. El sistema de propiedad privada implica esta concepción: el propietario es el único dueño de su bien, lo usa y abusa de él, plegándose al mismo tiempo al conjunto de leyes que fundamentan su propiedad. El sistema romano estructuró el Estado y fundamentó la propiedad. Sometía la voluntad de poder estableciendo un «derecho soberano de propiedad» que no podía ser ejercido más que por los que detentaban el poder. En este crucigrama se institucionalizó el humanismo.

Jean-Pierre: La sociedad constituye un todo articulado. Es por naturaleza represiva ya que busca reproducirse y perseverar en su ser. Cómo luchar: ¿nos enfrentamos a un organismo global, indisociable, que impone una ley general de conservación y de evolución, o a un conjunto más diferenciado en el cual una clase estaría interesada en mantener el orden de las cosas y otra en destruirlo? Para mí la respuesta no está clara: no suscribo la primera hipótesis, pero la segunda me parece demasiado simplista. Hay efectivamente una interdependencia del cuerpo social que se perpetúa a sí mismo.

Michel Foucault: El movimiento de mayo aporta una primera respuesta: los individuos sometidos a la enseñanza, sobre los que pesaban las formas más impositivas del conservadurismo y de la repetición, han llevado a cabo un combate revolucionario. En este sentido, la crisis de pensamiento abierta en mayo es extraordinariamente profunda. Deja a la sociedad en una perplejidad y en un atolladero de los que no se ve la salida.

Jean-Pierre: La enseñanza no es ni mucho menos el único vehículo del humanismo y de la represión social: hay muchos otros mecanismos, más esenciales, anteriores a la escuela o fuera de ella.

Michel Foucault: Totalmente de acuerdo. Actuar **en** el interior o en el exterior de la Universidad: es un dilema para

un hombre como yo que ha enseñado durante mucho tiempo. ¿Se debe considerar que la Universidad se ha derrumbado en mayo, que la cuestión está zanjada, y pasar a otra cosa como hacen actualmente grupos con los que trabajo: lucha contra la represión en el sistema de prisiones, hospitales psiquiátricos, justicia, policía? ¿O bien esto no es más que un modo de evitar una evidencia que todavía me molesta, que consiste en que la estructura universitaria continúa en pie y que es necesario continuar luchando en este terreno?

Jean-Francois: Personalmente, no creo que la Universidad haya sido realmente desmantelada. Creo que los maoístas han cometido un error abandonando el campo universitario, que habría podido constituir una base sólida, y buscando por el contrario en las fábricas una implantación difícil y relativamente artificial. La Universidad se desmoronaba: se habrían podido agrandar las grietas y provocar una ruptura irremediable en el sistema de transmisión del saber. La escuela, la universidad siguen siendo sectores determinantes. No todo está jugado a los cinco años, incluso con un padre alcohólico y con una madre que remienda la ropa en el dormitorio.

Jean-Pierre: La revuelta universitaria chocó muy pronto con un problema, siempre el mismo: nosotros —es decir los revolucionarios o aquellos que no esperaban gran cosa de la enseñanza— , nosotros estábamos bloqueados por los que querían trabajar y aprender un oficio. ¿Qué había que hacer? ¿Había que buscar las vías para una nueva enseñanza, métodos y contenido?

Jean-Francois: Lo que a fin de cuentas habría mejorado el rendimiento de las estructuras existentes y formado individuos para el sistema.

Philippe: En absoluto. Se puede aprender un saber diferente de forma distinta sin caer en el sistema. Si se abandona la Universidad, después de sacudirla un poco, se deja en pie una organización que continuará funcionando y reproduciéndose por inercia hasta que no se proponga nada suficientemente concreto para conseguir la adhesión de los que son sus víctimas. **Michel Foucault:** La Universidad representaba el aparato institucional a través del que la sociedad aseguraba su reproducción, tranquilamente y con el menor gasto. El desorden en la institución universitaria, su muerte -aparente o real, poco importa — no han herido la voluntad de conservación, de identidad, de repetición de la sociedad. Preguntáis que haría falta para romper el ciclo de la reproducción social del sistema. No

bastaría suprimir o transformar la Universidad, es pues necesario atacar también otras represiones.

Jean-Pierre: Al contrario que Philippe no creo mucho en una enseñanza «diferente». Me interesa por el contrario, que la Universidad invierta su función bajo la presión de los revolucionarios, que contribuya entonces a descondicionar, a destruir los valores y los saberes adquiridos. Además existe un número creciente de profesores dispuestos a hacerlo.

Frederic: Si van hasta el final, las experiencias de este tipo son muy pocas. No conozco más que a Senik, cuando era profesor de Filosofía en Bergson en 1969, que haya realmente hecho explotar el estatuto mismo del profesor y del saber. Ha sido rápidamente aislado y excluido. La institución universitaria posee todavía vigorosos mecanismos de defensa. Sigue siendo capaz de integrar muchas cosas, y de eliminar los cuerpos extraños inasimilables.

Habláis todos como si la Universidad francesa anterior a mayo de 1968 hubiese estado adaptada a una sociedad industrial como la nuestra. A mi parecer, no era precisamente rentable, ni funcional, era demasiado arcaica. ¿Realmente mayo ha destruido efectivamente los antiguos marcos institucionales de la enseñanza superior?, ¿es tan negativo el saldo para la clase dirigente? Esta ha podido reconstruir un sistema mucho más adecuado. Ha sabido preservar las Grandes Escuelas, pieza maestra de la selección tecnocrática. Ha podido crear un centro como Dauphine, primera *Bussiness school* a la americana que se ha instalado en Francia. En fin, después de tres años, acorrala la contestación en Vincennes y en ciertos departamentos de Nanterre, núcleos universitarios sin conexión y sin salidas al sistema: anzuelo en el que los pececillos izquierdistas se han dejado coger. La Universidad elimina sus estructuras arcaicas, se adapta realmente a las necesidades del neo-capitalismo; había que volver ahora a este terreno.

Michel Foucault: Muerte de la Universidad: yo consideraba este término en su sentido más superficial. Mayo del 68 ha destruido la enseñanza superior del siglo XIX, ese curioso conjunto de instituciones que transformaba una pequeña fracción de la juventud en élite social. Continúan existiendo los grandes mecanismos secretos mediante los cuales una sociedad transmite su saber y se perpetúa a sí misma bajo una apariencia de saber; estos mecanismos están todavía en pie: periódicos, televisión, escuelas técnicas, y los Institutos todavía más que la Universidad.

Serge: En los Institutos, la organización represiva no ha sido tocada. La enseñanza está enferma. Pero no existe más que una minoría que se dá cuenta y la rechaza.

Alain: En nuestro Instituto la minoría politizada de hace dos o tres años ha desaparecido actualmente.

Jean-Francois: ¿Los pelos largos, significan algo todavía?

Alain: Absolutamente nada. Los «elegantes» también se lo han dejado crecer.

Jean Francois: ¿Y la droga?

Serge: Ya no es un fenómeno en sí misma. Para los estudiantes de Instituto que la toman representa un abandono total de la idea de carrera. Los bachilleres politizados continúan sus estudios, los que se drogan abandonan totalmente.

Michel Foucault: La lucha antidroga es un pretexto para reforzar la represión social: cuadriculaciones policiales, pero además exaltación del hombre normal, racional, consciente, adaptado. Se encuentra esta imagen de marca en todos los niveles. Observad: *France-Soir* hoy dice que: 53 por 100 de franceses son favorables a la pena de muerte, cuando hace un mes no había más que 38 por 100.

Jean Francois: ¿Se debe quizá a la revuelta en la prisión de Clairvaux?

Michel Foucault: Evidentemente. Se mantiene el terror del criminal, se agita la amenaza de lo monstruoso para reforzar esta ideología del bien y del mal, de lo permitido y de lo prohibido que la enseñanza actual no se atreve a transmitir con tanta seguridad como antes. Lo que el profesor de filosofía no se atreve ya a decir en su lenguaje alambicado, lo proclama el periodista abiertamente. Vosotros me diréis: eso siempre ha sido así, los periodistas y los profesores han existido siempre para decir las mismas cosas. Pero hoy los periodistas están presionados, invitados, estimulados a decir con mayor fuerza y con mayor insistencia lo que los profesores no pueden ya decir.

Voy a contaros una historia. La revuelta de Clairvaux ha acarreado una semana de venganza en las prisiones. Aquí y allá los guardianes han golpeado a los detenidos, en particular en Fleury-Mérogis, la prisión de los jóvenes. La madre de uno de los detenidos ha venido a vernos. He ido con ella a Radio-Televisión para intentar difundir su testimonio. Un periodista nos ha recibido y nos dijo: «Saben ustedes, eso no me extraña, porque los guardianes son casi tan degenerados como los detenidos». Un profesor que dijese eso en un instituto provocaría un pequeño motín y recibiría alguna bofetada.

Philippe: Efectivamente, un profesor no diría eso porque no puede ya hacerlo o porque lo diría *de otro modo,* como corresponde a su papel. A su parecer, ¿cómo luchar contra esta ideología, y contra los mecanismos de represión, más allá de los peticiones y de las acciones reformistas?

Michel Foucault: Pienso que las acciones puntuales y locales pueden llegar bastante lejos. Por ejemplo la acción del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones) durante el año pasado. Sus intervenciones no se proponían como objetivo último que las visitas a los prisiones pudieran duran treinta minutos o que las celdas estuviesen provistas de retretes, sino llegar a que se pusiese en cuestión la división social y moral entre inocentes y culpables. Y para que esto no se quede en una proposición filosófica o en un deseo humanista es preciso que la puesta en cuestión alcance realmente el nivel de los gestos, de las prácticas, y esto respecto a situaciones muy determinadas. Sobre el sistema penitenciario, el humanista diría: «Los culpables son culpables, los inocentes inocentes. De todas formas un condenado es un hombre como los otros y la sociedad debe respetar lo que hay en él de humano: ¡en consecuencia, retretes!». Nuestra acción, por el contrario, no busca el alma o el hombre *más allá* del condenado sino que busca borrar esta profunda frontera entre la inocencia y la culpabilidad. Es la cuestión que planteaba Genet a propósito de la muerte del juez de Soledad o del avión secuestrado por los palestinos en Jordania. Los periodistas lloraban por el juez y por estos desgraciados turistas secuestrados en pleno desierto sin razón aparente; Genet decía: ¿Sería inocente un juez?, ¿y una señora americana que tiene suficiente dinero para hacer turismo de esta manera?

Philippe: ¿Significa esto que usted busca en primer lugar modificar la conciencia de la gente y que relega por el momento la lucha contra las instituciones políticas y económicas?

Michel Foucault: No me ha comprendido bien. Si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido. Para simplificar, el hu-

manismo consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución; el reformismo en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. La acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura. ¿Usted cree que se podría enseñar la filosofía de la misma forma, su código moral, si el sistema penal se desmorona?

Jean-Pierre: Y a la inversa, ¿se podría encerrar a la gente en las prisiones de la misma forma si la enseñanza se transformase? Es importante no quedarse en un solo sector, o la acción corre el riesgo al final de hundirse en el reformismo. Pero ¿pasar de la enseñanza a las prisiones, de las prisiones a los manicomios... es ésta vuestra intención?

Michel Foucault: Efectivamente, se ha comenzado a intervenir en los manicomios, con métodos similares a los utilizados en las prisiones: una especie de encuesta-combate realizada, al menos en parte, por los mismos a los que se dirige la encuesta. El papel represivo del manicomio es conocido: en él se encierra a la gente y se la somete a una terapia —química o psicológica— sobre la cual no tienen ninguna opción, o a una no-terapia que es la camisa de fuerza. Pero la psiquiatría se prolonga en ramificaciones que van mucho más lejos, que se encuentran en los asistentes sociales, los orientadores profesionales, los psicólogos escolares, los médicos que hacen psiquiatría de sector —toda esta psiquiatría de la vida cotidiana que constituye una especie de tercer orden de la represión y de la policía—. Esta infiltración se extiende en nuestras sociedades, sin tener en cuenta la influencia de los psiquiatras de prensa que divulgan sus consejos. La psicopatología de la vida cotidiana revela posiblemente el inconsciente del deseo; la psiquiatrización de la vida cotidiana, si se la examinase de cerca, revelaría posiblemente lo invisible del poder.

Jean Francois: ¿En qué nivel piensa usted actuar? ¿Va a dedicarse a los asistentes sociales?

Michel Foucault: No. Nosotros querríamos trabajar con los estudiantes de bachiller, con los estudiantes, con la gente de la educación vigilada, individuos todos que han estado sometidos a la represión psicológica o psiquiátrica en la elección de sus estudios, en las relaciones con su familia, la sexualidad o la droga. ¿Cómo han sido distribuidos, encuadrados, selecciona-

dos, excluidos en nombre de la psiquiatría y del hombre normal, es decir, en el fondo, en nombre del humanismo?

Jean Francois: ¿La antipsiquiatría, el trabajo en el manicomio con los psiquiatras, no le interesa?

Michel Foucault: Es un trabajo que los psiquiatras son los únicos que pueden desempeñar en la medida en que la entrada al manicomio no es libre. De todos modos hay que tener cuidado: el movimiento de la anti-psiquiatría, que se opone a la noción de manicomio, no debe conducir a exportar la psiquiatría al exterior multiplicando las intervenciones en la vida cotidiana.

Frederic: La situación en las prisiones es aparentemente peor, ya que no existen otras relaciones que el conflicto entre las víctimas y los agentes de la represión: no se encuentran matones «progresistas» que ganar para el movimiento. En el manicomio por el contrario, la lucha no está llevada por las víctimas sino por los psiquiatras: los agentes de la represión luchan contra la represión. ¿Es esto realmente una ventaja?

Michel Foucault: No estoy seguro. A diferencia de las revueltas de los prisioneros, el rechazo del hospital psiquiátrico por el enfermo tendrá sin duda más dificultades para afirmarse como un rechazo colectivo y político. El problema consiste en saber si los enfermos sometidos a la segregación del manicomio pueden levantarse contra la institución y finalmente denunciar la misma división que los ha definido y excluido como enfermos mentales. El psiquiatra Basaglia ha intentado en Italia experiencias de este tipo: reunía enfermos, médicos y el personal hospitalario. No se trataba de hacer un sociodrama en el cual cada uno sacaría sus fantasmas y reconstruiría la escena primitiva sino más bien de plantear esta cuestión: ¿las víctimas del manicomio entablarán una lucha política contra la estructura social que los denuncia como locos? Las experiencias de Basaglia han sido brutalmente prohibidas.

Frederic: La distinción entre lo normal y lo patológico es todavía más fuerte que la de culpable e inocente.

Michel Foucault: Una refuerza a la otra. Cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal se lo expresa en términos de normal y de anormal. Y cuando se trata de justificar esta última distinción, se hacen consideraciones sobre lo que es bueno o nocivo para el individuo. Son expresiones de un dualismo constitutivo de la conciencia occidental.

Más generalmente, esto significa que al sistema no se lo combate en detalle: debemos estar presentes en todos los

frentes, universidad, prisiones, psiquiatría, no al mismo tiempo —nuestras fuerzas no son suficientes— sino sucesivamente. Se pega, se golpea contra los obstáculos más sólidos; el sistema se resquebraja en otra parte, se insiste, se cree haber ganado y la Institución se reconstruye más lejos, se comienza de nuevo. Es una larga lucha, repetida, incoherente en apariencia: el sistema cuestionado le da su unidad, así como el poder que se ejerce a través de él.

Alain: Cuestión banal que no podrá ser eternamente eludida. ¿Qué alternativa concreta proponer?

Michel Foucault: Pienso que imaginar otro sistema, constituye todavía actualmente parte del sistema. Qué ha pasado en la Unión Soviética: las instituciones en apariencia nuevas han sido concebidas a partir de elementos tomados del sistema precedente. Reconstrucción de un ejército rojo calcado sobre el modelo zarista, vuelta al realismo artístico, a una moral familiar tradicional: la Unión Soviética ha recaído en las normas inspiradas por la sociedad burguesa del siglo XIX, por utopía posiblemente más que por las preocupaciones de la realidad.

Frederic: No tiene usted razón totalmente. El marxismo se había, por el contrario, definido como un socialismo científico por oposición al socialismo utópico. Había rechazado hablar de una sociedad futura. El poder soviético ha sido arrastrado por los problemas concretos, la guerra civil. Era preciso ganar la guerra, hacer funcionar las fábricas: se recurrió a los únicos modelos disponibles y eficaces de inmediato, la jerarquía militar, el sistema Taylor. Si la Unión Soviética ha progresivamente asimilado las normas del mundo burgués ha sido probablemente porque no tenía otras. La utopía no está en cuestión sino su ausencia. La utopía tiene quizá un papel motor que jugar.

Jean Francois: El movimiento actual tendría necesidad de una utopía y de una reflexión teórica que superasen el campo de las experiencias vividas, parceladas y reprimidas.

Michel Foucault: Y si se dijese lo contrario: que es necesario renunciar a la teoría y a los discursos generales. Esta necesidad de teoría forma parte todavía de este sistema que se quiere destruir.

Jean Francois: ¿Cree usted que el simple hecho de echar mano de la teoría proviene todavía de la dinámica del saber burgués?

Michel Foucault: Sí, posiblemente. Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad. Si el socialismo científico se ha desvinculado de las *utopías* en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá posiblemente de las *experiencias* en el siglo XX.

Jean Francois: La experiencia de mayo del 68 es, ciertamente, la experiencia de un poder. Pero suponía también un discurso utópico: mayo era la ocupación de un espacio por un discurso.

Philippe: Discurso que era insuficiente. La reflexión izquierdista anterior no correspondía más que superficialmente a las aspiraciones que se planteaban. El movimiento hubiese ido posiblemente mucho más lejos si hubiese estado empujado por una reflexión que le hubiese dado sus perspectivas.

Michel Foucault: No estoy persuadido de ello. Pero Jean Francois tiene razón al hablar de la experiencia de un poder. Es capital que decenas de millares de gente hayan ejercido un poder que no había adoptado la forma de organización jerárquica. Solamente, siendo el poder por definición lo que la clase en el poder abandona menos fácilmente y tiende a recuperar antes que nada, la experiencia no ha podido mantenerse por esta vez más allá de algunas semanas.

Philippe: Si comprendo bien, usted piensa también que es inútil o prematuro crear circuitos paralelos, tales como las universidades libres en Estados Unidos, que duplican las instituciones contra las que se lucha.

Michel Foucault: Si usted quiere que en lugar de la institución oficial exista otra institución que pueda desempeñar las mismas funciones, mejor y de otro modo, usted está ya cogido en la estructura dominante.

Jean Francois: Yo no llego a creer que el movimiento deba permanecer en la etapa actual, en esta ideología del *under-ground* muy vaga, muy deslavazada, que rechaza realizar el menor trabajo social y el menor servicio común a partir del momento en que superan el entorno inmediato. A este nivel, los grupos siguen siendo incapaces de asumir el conjunto de la sociedad, o incluso de concebir la sociedad como un conjunto.

Michel Foucault: Usted se pregunta si una sociedad global podría funcionar a partir de experiencias tan divergentes y dispersas, sin discurso general. Yo pienso por el contrarío que la idea misma de un «conjunto de la sociedad» proviene de la utopía. Esta idea ha surgido en el mundo occidental, en esta

línea histórica bien particular que ha conducido al capitalismo. Hablar de un «conjunto de la sociedad» fuera de la única forma que conocemos, es soñar a partir de los elementos de la víspera. Se cree fácilmente que pedir a las experiencias, a las estrategias, a las acciones, a los proyectos tener en cuenta el «conjunto de la sociedad» es pedirles lo mínimo. El mínimo requerido para existir. Pienso por el contrario que es pedirles lo máximo; que es imponerles incluso una condición imposible: puesto que «el conjunto de la sociedad» funciona precisamente de manera y para que no puedan ni tener lugar, ni triunfar, ni perpetuarse. «El conjunto de la sociedad» es aquello que no hay que tener en cuenta a no ser como objetivo a destruir. Después, es necesario confiar en que no existirá nada que se parezca al conjunto de la sociedad.

Frederic: El modelo social de Occidente se ha unlversalizado como un «conjunto de la sociedad» encarnado por el Estado: no porque fuese el mejor sino solamente porque estaba dotado de una fuerza material y de una eficacia superior. El problema es que hasta ahora todas las revueltas victoriosas contra este sistema no han podido realizarse más que recurriendo a tipos de organización semejantes, guerrilleras o estatales, que se oponían punto por punto a las estructuras dominantes y permitían así plantear la cuestión central del poder. El leninismo no es el único en cuestión, sino también el maoísmo: organización y ejército populares contra organización y ejército burgueses, dictadura y Estado proletario... Estos instrumentos concebidos para la toma del poder se considera que desaparecerán después de una etapa transitoria. Esto no sucede como lo ha mostrado la experiencia bolchevique; y la revolución cultural china no los ha disuelto totalmente. Condiciones de la victoria, conservan una dinámica propia que se vuelve también contra las espontaneidades que contribuyen a liberar. Se da aquí una contradicción que es posiblemente la contradicción fundamental de la acción revolucionaria.

Michel Foucault: Lo que me sorprende en vuestro razonamiento es que se mantiene en la forma del «hasta el presente». Ahora bien, una empresa revolucionaria se dirige precisamente no sólo contra el presente, sino también contra la ley del «hasta el presente».

3.

SOBRE LA JUSTICIA POPULAR*

Debate con los maos

Foucault: Me parece que no hay que partir de la forma tribunal para preguntarse luego cómo y bajo qué condición puede existir un tribunal popular, sino más bien partir de la justicia popular, de actos de justicia popular, y preguntarse qué lugar puede ocupar aquí un tribunal. Hay que preguntarse si estos actos de justicia popular pueden ordenarse o no a la forma de un tribunal. Ahora bien, mi hipótesis es que el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que más bien tiene por función histórica recuperarla, dominarla, yugularla, inscribiéndola en el interior de instituciones características del aparato del Estado. Ejemplo: en 1972, cuando se declara la guerra en las fronteras y cuando se pide a los obreros de París que salgan para hacerse matar, éstos responden: «no marcharemos hasta que no hayamos hecho justicia sobre nuestros enemigos del interior. Mientras que nosotros nos exponemos ellos están encerrados en las prisiones que los protegen. No esperan más que nuestra marcha para

* *«Sur la justice populaire. Debat avec les maos»,* en rev. *Les Temps Modernes,* n.° 310 bis, 1972. Págs. 335-366.

salir de ellas y restablecer el antiguo orden de cosas. De todos modos los que hoy en día nos gobiernan quieren utilizar contra nosotros, para hacernos entrar en el orden, la doble presión de los enemigos que nos invaden desde el exterior y de los que nos amenazan en el interior. No iremos a combatir contra los primeros sin habernos desembarazado antes de los últimos». Las ejecuciones de septiembre eran a la vez un acto de guerra contra los enemigos interiores, un acto político contra las manipulaciones de los hombres en el poder, y un acto de venganza contra las clases opresoras. ¿En el desarrollo de un período de lucha revolucionaria violenta no constituía esto un acto de justicia popular, al menos en una primera aproximación? ¿No era una réplica a la opresión, estratégicamente útil y políticamente necesaria? Pues bien, aún no habían comenzado las ejecuciones de septiembre cuando hombres provenientes del Municipio de París o de sus alrededores intervinieron y organizaron la escena del tribunal: jueces detrás de una mesa representando una tercera instancia entre el pueblo que «clama venganza» y los acusados que son «culpables» o «inocentes»; interrogatorios para establecer la «verdad» u obtener la «confesión»; deliberaciones para saber lo que es «justo»; instancia que es impuesta a todos por vía autoritaria. ¿No se ve aparecer aquí el embrión frágil aún de un aparato de Estado? ¿No se ve aparecer la posibilidad de una opresión de clase? ¿La instauración de una instancia neutra entre el pueblo y sus enemigos, y susceptible de establecer la división entre lo verdadero y lo falso, el culpable y el inocente, el justo y el injusto, no es una manera de oponerse a la justicia popular? ¿No es una manera de desarmarla en su lucha real en beneficio de un arbitraje ideal? Por este motivo me pregunto si el tribunal, el lugar de ser una forma de la justicia popular, no es más bien su primera deformación.

Víctor: Sí, pero toma ejemplos sacados no de la revolución burguesa sino de una revolución proletaria. Tomemos el caso chino: la primera etapa es la revolucionarización ideológica de las masas, las aldeas que se sublevan, los actos justos de las masas campesinas contra sus enemigos: ejecuciones de déspotas, respuestas de todo tipo a todas las vejaciones padecidas durante siglos, etc. Las ejecuciones de los enemigos del pueblo se desarrollan, y estaremos de acuerdo en decir que se trata de actos de justicia popular. Todo esto está bien: el ojo del campesino ve justo y todo marcha muy bien en el campo. Pero cuando se llega a un estadio ulterior, al momento de la formación de un Ejército Rojo, ya no están simplemente presentes las masas que se sublevan y sus enemigos, sino que están las masas, sus enemigos, y un instrumento de unificación de las masas que es el Ejército Rojo. En este momento todos los actos de justicia popular están apoyados y disciplinados. Y hacen falta jurisdicciones para que los diferentes actos de venganza posibles sean conformes al derecho, a un derecho del pueblo que no tiene nada que ver con las viejas jurisdicciones feudales. Hay que estar seguro de que tal ejecución, tal acto de venganza, no será un ajuste de cuentas, por tanto pura y simplemente la revancha de un egoísmo sobre todos los aparatos de opresión fundados igualmente sobre el egoísmo. En este ejemplo existe ciertamente lo que tú llamas una tercera instancia entre las masas y sus opresores directos. ¿Mantendrías, que en este momento el Tribunal Popular no solamente no es una forma de justicia popular, sino que es una deformación de la misma?

Foucault: ¿Estás seguro que en este caso una tercera instancia se ha deslizado entre las masas y sus opresores? Yo no lo creo: por el contrario, diría que son las propias masas las que se convirtieron en intermediarias entre alguien que se había desligado de ellas, de su voluntad, para ejecutar una venganza individual y alguien que habría sido realmente el enemigo **del** pueblo, pero que no sería considerado por el otro más que como enemigo personal...

En el caso que he citado, el Tribunal Popular tal como ha funcionado durante la revolución, tendía a ser una instancia intermediaria, además socialmente bien determinada; representaba una franja entre la burguesía en el poder y la plebe parisina, una pequeña burguesía formada por pequeños propietarios, pequeños comerciantes, artesanos. Ellos se constituyeron en intermediarios, hicieron funcionar un tribunal mediador, y se refirieron para hacerlo funcionar a una ideología que era hasta cierto punto la ideología de la clase dominante, **a** lo que estaba «bien» y «no bien» hacer o ser. Por **ello,** en este tribunal popular, condenaron no solamente a los curas reaccionarios o a gentes comprometidas en el suceso del 10 **de** agosto — en número bastante limitado— sino que además **mataron a** galeotes, es decir, a gentes condenadas por los tribunales **del** antiguo régimen, mataron prostitutas, etc.. Se ve bien, pues, que retomaron el puesto «medio» de la **instancia** judicial,-**tal** como ésta había funcionado durante **el Antiguo Régimen. Allí** donde se producía una respuesta de las masas **frente a** sus

enemigos, sustituyeron el funcionamiento de un tribunal y en buena parte su ideología.

Víctor: Por esto es interesante comparar los ejemplos de tribunales durante la revolución burguesa con ejemplos de tribunales durante la revolución proletaria. Lo que tú has descrito es simplemente esto: entre las masas fundamentales, la plebe y sus enemigos, había una clase, la pequeña burguesía (una tercera clase) que se ha interpuesto, que ha tomado algo de la plebe y algo de la clase dominante; ha jugado así su papel de clase media, ha fusionado estos dos elementos y eso ha producido este tribunal popular que es, en relación al movimiento de justicia popular hecho por la plebe, un elemento de represión interior, y por lo tanto una deformación de la justicia popular. Así pues, si tú tienes un elemento intermediario, esto no proviene del tribunal, viene de la clase que dirigía estos tribunales, es decir, de la pequeña burguesía.

Foucault: Quisiera echar un vistazo hacia atrás sobre la historia del aparato de Estado judicial. En la Edad Media se pasa de un tribunal árbitro (al que se recurría por consentimiento mutuo para poner fin a un litigio o a una guerra privada, y que no era de ningún modo un organismo permanente de poder) a un conjunto de instituciones estables, específicas, que intervienen de forma autoritaria y dependiendo del poder político (o en todo caso controladas por él). Esta transformación se apoya en dos procesos. El primero ha sido la fiscalización de la justicia: a través del juego de multas, confiscaciones, embargos, costas, gratificaciones de todo tipo, ejecutar justicia producía beneficios; después de la desmembración del Estado carolingio, la justicia se ha convertido, entre las manos de los señores, no sólo en un instrumento de apropiación, en un medio de coacción, sino también y muy directamente en una fuente de ingresos; producía una renta paralela a la renta feudal, o más bien una renta que formaba parte de la renta feudal. Las justicias eran riquezas, eran propiedades. Las justicias producían bienes intercambiables, que circulaban, que se vendían o que se heredaban, con los feudos o a veces independientemente. Las justicias formaban parte de la circulación de las riquezas y del sistema de contribuciones feudales. Para los que las poseían, constituían un derecho (junto con la primicia, manosmuertas, el diezmo, las tasas, obligaciones serviles, etc.); para los justiciables la justicia adoptaba la forma de una renta no regular, pero a la que en ciertos casos era necesario plegarse. El funcionamiento arcaico de la justicia

se invierte: parece que más antiguamente la justicia era un derecho por parte de los justiciables (derecho de pedir justicia si lo consideran conveniente), y un deber para los árbitros (obligación de poner en práctica su prestigio, su autoridad, su sapiencia, su poder político-religioso). A pesar de esto se convertirá en derecho (lucrativo) para el poder, obligación (costosa) para los subordinados. Se percibe aquí el entrecruza-miento con el segundo proceso mencionado antes: la ligazón creciente entre la justicia y la fuerza armada. Sustituir las guerras privadas por una justicia obligatoria y lucrativa, imponer una justicia en la que se es a la vez juez, parte y fiscal; en lugar de transacciones y compromisos, imponer una justicia que asegura, garantiza y aumenta en proporciones importantes la renta sobre el producto del trabajo, todo esto implica disponer de una fuerza de opresión. No se la puede imponer más que mediante una coacción armada: allí donde el soberano es militarmente bastante fuerte para imponer su «paz», puede haber renta fiscal y jurídica. Las justicias, convertidas en fuentes de ingresos, siguieron el movimiento de parcelación de las propiedades privadas. Pero, apoyadas en la fuerza armada, siguieron la concentración progresiva. Doble movimiento que ha conducido al resultado «clásico»: cuando en el siglo XIV la feudalidad tuvo que enfrentarse a las grandes revueltas campesinas y urbanas, buscó apoyo en un poder, un ejército, una fiscalidad centralizados; y de golpe aparecieron con el Parlamento, los procuradores del rey, las acusaciones de oficio, la legislación contra los mendigos, vagabundos, ociosos, y enseguida los primeros rudimentos de policía, una justicia centralizada: el embrión de un aparato de Estado jurídico que supervisaba, duplicaba, controlaba las justicias feudales, con su fiscalidad, pero les permitía funcionar. Apareció así un orden «judicial» que fue presentado como la expresión del poder público: árbitro a la vez neutro y autoritario, encargado al mismo tiempo de resolver «justamente» los litigios y de asegurar «autoritariamente» el orden público. Sobre este fondo de guerra social, de descuentos fiscales y de concentración de fuerzas armadas se estableció el aparato judicial.

Se comprende por qué en Francia y, yo creo, en Europa Occidental, el acto de justicia popular es profundamente antijudicial y opuesto a la forma misma del tribunal. En las grandes sediciones a partir del siglo XIV se combate regularmente a los agentes de la justicia por las mismas razones que a los agentes de la fiscalidad y de forma general a los agentes del

poder: se van abrir las prisiones, perseguir a los jueces y cerrar el tribunal. La justicia popular reconoce en la instancia de lo judicial un aparato de Estado representante del poder público, e instrumento del poder de clase. Quisiera avanzar una hipótesis de la que no estoy seguro: me parece que un cierto número de costumbres propias de la guerra privada, un cierto número de viejos ritos pertenecientes a la justicia «pre-judicial» se conservaron en las prácticas de la justicia popular: por ejemplo era un viejo gesto germánico el plantar sobre una estaca, para exponerla al público, la cabeza de un enemigo eliminado normalmente, «jurídicamente» en el curso de una guerra privada; la destrucción de la casa o al menos el incendio del armazón de madera y el saqueo del mobiliario es un antiguo rito correlativo a la puesta fuera de la ley; ahora bien, son estos actos anteriores a la instauración de lo judicial los que reviven regularmente en las sediciones populares. En torno a la Bastilla tomada, es paseada la cabeza de Delaunay; en torno al símbolo del aparato represivo da vueltas, con sus viejos ritos ancestrales, una práctica popular que no se reconoce de ningún modo en las instancias judiciales. Me parece que la historia de la justicia como aparato de Estado permite comprender por qué, al menos en Francia, los actos de justicia realmente populares tienden a escapar al Tribunal; y por qué, al contrario, cada vez que la burguesía ha querido imponer a la sedición del pueblo la opresión de un aparato de Estado, se ha instaurado un tribunal: una mesa, un presidente, asesores, en frente los dos adversarios. Reaparece así lo judicial. Es así como yo lo veo.

Víctor: Sí, tú lo ves hasta 1789, pero lo que me interesa es lo que sigue. Has descrito el nacimiento de una idea de clase y cómo esta idea de clase se materializa en prácticas y aparatos. Comprendo perfectamente que en la Revolución francesa, el tribunal ha podido ser un instrumento de deformación y de represión indirecta de los actos de justicia popular de la plebe. Si entiendo bien, existían, es evidente, varias clases sociales en juego, por un lado la plebe, por otro los traidores a la nación y a la revolución y entre los dos una clase que ha intentado jugar al máximo el papel histórico que podía jugar. Por tanto las consecuencias que puedo sacar de este ejemplo no son conclusiones definitivas acerca de la forma del tribunal popular —de todos modos para nosotros no existen formas por encima del devenir histórico— sino más bien que la pequeña burguesía en tanto que clase que ha tomado una pequeña parte de las ideas de la plebe y que está dominada, sobre todo en esta época, por

las ideas de la burguesía, ha aplastado las ideas cogidas de la plebe mediante los tribunales de la época. De aquí no puedo concluir nada sobre la cuestión práctica actual de los tribunales populares en la revolución ideológica presente o, *a fortiori*, en la futura revolución armada. He aquí por qué me gustaría que se compare este ejemplo de la Revolución Francesa con el que yo acabo de dar acerca de la revolución popular armada en China.

Tú me decías: en este ejemplo no hay más que dos términos: las masas y sus enemigos. Pero las masas delegan, en cierto modo, una parte de su poder en un elemento que les es profundamente próximo, pero que es sin embargo distinto, el ejército rojo popular. Pero esta constelación poder militar/poder judicial que tú indicabas, la encuentras con el ejército popular, ayudando a las masas a organizar juicios regulares de los enemigos de clase. Para mí esto no tiene nada de sorprendente en la medida en que el ejército popular es un aparato de Estado. Entonces te haría la siguiente pregunta: ¿No sueñas acaso en la posibilidad de pasar de Ja opresión actual al comunismo sin un período de transición —lo que se llama tradicionalmente dictadura del proletariado— en el que hay necesidad de un nuevo tipo de aparatos de Estado cuyo contenido debemos desentrañar? ¿No es eso lo que está detrás de tu rechazo sistemático de la forma del tribunal popular?

Foucault: ¿Estás seguro de que se trata de esta simple *forma* del tribunal? No sé cómo esto sucede en China, pero examinemos un poco meticulosamente lo que significa la disposición espacial del tribunal, la disposición de las gentes que están en o delante del tribunal. Ello implica al menos una ideología.

¿Qué es esta disposición? Una mesa; detrás de ella, que distancia a los dos litigantes, los intermediarios que son los jueces; su posición indica primeramente que son neutros el uno en relación al otro; en segundo lugar implica que su juicio no está determinado de antemano, que va a establecerse después del interrogatorio, después de haber oído a las dos partes, en función de una determinada norma de verdad y de un cierto número de ideas sobre lo justo y lo injusto, y en tercer lugar que su decisión tendrá fuerza de autoridad. De ahí lo que quiere decir, en último término, esta simple disposición espacial. Ahora bien, esta idea de que está formado por personas que son neutras en relación a las dos partes, que pueden juzgarlas en función de ideas de justicia que son absolutamente válidas y

que sus decisiones deben ser ejecutadas, pienso que todo esto va de todas formas muy lejos y me parece extraño a la misma idea de justicia popular. En el caso de una justicia popular, no tienes tres elementos, tienes las masas y sus enemigos. A continuación, cuando las masas reconocen en alguien un enemigo, cuando deciden castigarlo o reeducarlo —no se refieren a una idea abstracta, universal de justicia, se refieren solamente a su propia experiencia, la de los daños que han padecido, la manera cómo han sido lesionados, como han sido oprimidos—; y en fin, su decisión no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato de Estado que tiene la capacidad de hacer valer las decisiones, ellas las ejecutan pura y simplemente. En consecuencia, tengo toda la impresión de que la organización, en todo caso occidental, del tribunal debe ser extraña a lo que es la práctica de la justicia popular.

Víctor: No estoy de acuerdo. Cuanto más concreto eres para todas las revoluciones, hasta llegar a la revolución proletaria, tanto más completamente abstracto te vuelves para las revoluciones modernas, comprendidas las occidentales. Por esto, cambio de lugar, y voy a referirme a Francia. En la Liberación, ha habido diferentes actos de justicia popular. Todo como muestra un acto equívoco de justicia popular, un acto de justicia popular real pero equívoco, es decir, manipulado de hecho por el enemigo de clase; sacaremos las consecuencias generales para precisar la crítica teórica que hago.

Voy a hablar de las jóvenes a las que se rapaba porque se habían acostado con los alemanes. De una cierta forma es un acto de justicia popular: de hecho el comercio, en el sentido más carnal del término, con el alemán es algo que hiere la sensibilidad física del patriotismo; aquí tienes realmente un daño físico y moral con respecto al pueblo. Sin embargo, es un acto equívoco de justicia popular. ¿Por qué? Porque, simplemente, mientras se divertía al pueblo en tonsurar a estas mujeres, los verdaderos colaboradores, los verdaderos traidores estaban en libertad. Se ha pues dejado manipular estos actos de justicia popular por el enemigo, no por el viejo enemigo en disgregación militar, el ocupante nazi, sino por el nuevo enemigo, es decir, la burguesía francesa con la excepción de una pequeña minoría demasiado desfigurada por la ocupación y que no podía mostrarse demasiado. ¿Qué lección podemos sacar de este acto equívoco de justicia popular? No la tesis de que el movimiento de masas sería irracional, ya que tenía una razón

para realizar este acto de respuesta respecto a las jóvenes **que** se habían acostado con los oficiales alemanes, sino más bien que si el movimiento de masas no está bajo la orientación unificada proletaria, puede ser disgregado en su interior, manipulado por el enemigo de clase. En resumen, todo no pasa por el solo movimiento de masas. Esto quiere decir que existen contradicciones en las masas. Estas contradicciones en el seno del pueblo en movimiento pueden hacer desviar perfectamente el curso de su desarrollo, en la medida en que el enemigo se apoya en ellas. Existe la necesidad, pues, de una instancia que normalice el curso de la justicia popular, que le dé una orientación. Y no pueden ser las masas las que directamente lo hagan ya que precisamente es necesario que sea una instancia que tenga la capacidad de resolver las contradicciones internas a las masas. En el ejemplo de la revolución china, la instancia que ha permitido resolver estas contradicciones —y que ha jugado todavía este papel después de la toma del poder de Estado, en el momento de la Revolución Cultural, es el Ejército Rojo; pues bien, el Ejército Rojo es distinto del pueblo incluso si está ligado a él, el pueblo ama al ejército y el ejército ama al pueblo. Todos los chinos no participaban ni participan hoy en el Ejército Rojo. El Ejército Rojo es una delegación del poder del pueblo, no es el pueblo mismo. Por esto existe siempre la posibilidad de una contradicción entre el ejército y el pueblo, y existirá siempre la posibilidad de represión de este aparato de Estado sobre las masas populares, lo que abre la posibilidad y la necesidad de toda una serie de revoluciones culturales precisamente para abolir las contradicciones antagónicas entre estos aparatos de Estado que son el ejército, el partido o el aparato administrativo y las masas populares.

En consecuencia, estaría contra los tribunales populares, los encontraría completamente inútiles o perjudiciales si las masas fuesen un todo homogéneo una vez que se pusiesen en movimiento, más claramente si no hubiese necesidad para desarrollar la revolución de instrumentos de disciplina, de centralización, de unificación de las masas. En resumen, estaría contra los tribunales populares si no pensase que para hacer la revolución se necesita un partido, y, para que la revolución continúe, un aparato de Estado revolucionario.

En cuanto a la objeción que tú has formulado a partir del análisis de las disposiciones espaciales del tribunal, respondo a ella de la forma siguiente: de una parte, nosotros no estamos oprimidos por ninguna forma —en el sentido formal de dispo-

sición espacial— de ningún tribunal. Uno de los mejores tribunales de la Liberación es el de Béthune: centenas de mineros habían decidido ejecutar a un alemán, es decir a un colaborador, le metieron en la gran plaza durante siete días; todos los días llegaban y decían: «Vamos a ejecutarlo», después marchaban, el muchacho estaba siempre allí, nunca se lo ejecutaba; en este momento hubo no sé qué autoridad oscilante que todavía existía 'en el pueblo, que dijo: «Acabad, muchachos, matadle o liberadle, esto no puede continuar así», y ellos dijeron «de acuerdo, vamos camaradas, se lo ejecuta», lo colocaron y dispararon, y el colaborador antes de morir gritó «¡Heil Hitler!», lo que permitió decir que el juicio había sido justo... En este caso, no existía la disposición espacial que tú describes. Qué formas debe adoptar la justicia bajo la dictadura del proletariado, es una cuestión que no está resuelta, incluso en China. Se está todavía en la fase de experimentación y existe una lucha de clase sobre la cuestión de lo judicial. Esto te muestra que no se va a retomar el estrado, los asesores, etc. Pero con esto me quedo en el aspecto superficial de la cuestión. Tu ejemplo iba mucho más lejos. Trataba de la cuestión de la «neutralidad»: ¿en la justicia popular qué sucede con este elemento intermediario, por tanto necesariamente neutro y que sería detentor de una verdad diferente de la de las masas populares, constituyendo así una pantalla?

Foucault: He señalado tres elementos: 1.°, un elemento intermediario; 2.°, la referencia a una idea, una forma, una regla universal de justicia; 3.°, una decisión con poder ejecutivo; estos son los tres caracteres del tribunal que la mesa pone de manifiesto de forma anecdótica en nuestra civilización.

Víctor: El elemento «intermediario» en el caso de la justicia popular es un aparato de Estado revolucionario —por ejemplo, el Ejército Rojo al comienzo de la Revolución china—. En qué sentido es un elemento intermediario, detentor de un *derecho* y de una *verdad,* es esto lo que es necesario explicitar.

Están las masas, está este aparato de Estado revolucionario y está el enemigo. Las masas van a expresar sus agravios, y abrir el historial de todas las vejaciones, de todos los daños causados por el enemigo; el aparato de Estado revolucionario va a registrar este historial; el enemigo va a intervenir para decir: no estoy de acuerdo con esto. Pero la verdad de los hechos puede ser restablecida. Si el enemigo ha vendido a tres patriotas y toda la población del municipio está presente, movilizada para el juicio, el hecho debe poder ser comprobado. Si no lo es, es que existe un problema, si no se llega a demostrar que el enemigo ha cometido tal o tal perjuicio, lo menos que puede decirse es que la voluntad de ejecutarlo no es un acto de justicia popular, sino un ajuste de cuentas que opone una pequeña categoría de las masas con ideas egoístas a este enemigo o pretendido tal.

Una vez que esta verdad queda probada, el papel del aparato de Estado revolucionario no ha terminado. Ya en el restablecimiento de la verdad de los hechos tiene un papel, puesto que permite a toda la población movilizada abrir el historial de los crímenes del enemigo, pero su papel no termina aquí, puede aportar algo más en la discriminación al nivel de las condenas: por ejemplo, el patrón de una empresa media; se establece la verdad de los hechos, a saber, que ha explotado abominablemente a los obreros, que es responsable de no pocos accidentes de trabajo, ¿va a ser ejecutado? Supongamos que se quiere atraer por las necesidades de la revolución a esta burguesía media, que se dice que no conviene ejecutar más que **a** un pequeño puñado de archicriminales, estableciendo para ello criterios objetivos, entonces no se le ejecutará, aunque los obreros de la empresa cuyos compañeros han sido asesinados tienen un odio gigantesco hacia su patrón y quisieran quizá ejecutarlo. Esto puede constituir una política perfectamente justa, como por ejemplo la limitación consciente de las contradicciones entre los obreros y la burguesía nacional durante la Revolución china. No sé si esto sucederá aquí como en China, voy **a** ponerte un ejemplo ficticio: probablemente no serán liquidados todos los patronos, sobre todo en un país como Francia en el que hay muchas pequeñas y medianas empresas, eso supondría demasiada gente... Todo esto para decir que el aparato de Estado revolucionario aporta, en nombre de los intereses de conjunto, que predominan sobre los de tal fábrica o tal aldea, un criterio objetivo para la sentencia; vuelvo siempre al ejemplo de los comienzos de la Revolución china. En un determinado momento, era correcto combatir a todos los propietarios de tierras, en otros momentos, existían propietarios agrícolas que eran patriotas, no había que atacarlos y era preciso educar a los campesinos, por tanto, ir contra sus tendencias naturales respecto a estos propietarios agrícolas.

Foucault: El proceso que has descrito me parece totalmente ajeno a la forma misma del tribunal. ¿Cuál es el papel de este aparato de Estado revolucionario representado por el Ejército chino? ¿Su papel es elegir entre las masas que representan una

determinada voluntad o un determinado interés y un individuo que representa otro interés u otra voluntad, es decir, elegir entre los dos inclinándose de un lado y no del otro? Evidentemente no, ya que se trata de un aparato de Estado que de todas formas ha salido de las masas, que es controlado por ellas, y que continúa siéndolo, que juega efectivamente un papel positivo, no para decidir entre las masas y sus enemigos sino para asegurar la educación, la formación política, la ampliación del horizonte y de la experiencia política de las masas. ¿El trabajo de este aparato de Estado sería imponer una sentencia? En absoluto, sino educar a las masas y su voluntad de tal forma que las propias masas llegasen a decir: «en efecto, no podemos matar a este hombre» o «en efecto, debemos matarlo».

Ya ves que no es en absoluto el funcionamiento del tribunal tal como existe en nuestra sociedad actual en Francia, que es un tipo totalmente diferente en el cual no existe una de las partes que controle la instancia judicial y en el que la instancia judicial no educa. Para volver al ejemplo que tú ponías, si las gentes se precipitaron sobre las mujeres para raparlas es porque se les escamotearon a las masas los colaboracionistas, que habrían sido los enemigos naturales y sobre los que se habría ejercido la justicia popular, se les escamoteó diciendo: «¡oh, estos son demasiado culpables, vamos conducirlos ante un tribunal!»; se los encerró y fueron conducidos ante un tribunal que, por supuesto, los dejó libres. En este caso el tribunal jugó el papel de coartada en relación a los actos de justicia popular. Ahora vuelvo al núcleo de mi tesis. Tú hablas de contradicciones en el seno de las masas y dices que es preciso un aparato de Estado revolucionario para ayudarlas a resolverlas. Bien, yo no sé lo que ha pasado en China; quizá el aparato judicial era como en los estados feudales, un aparato muy flexible, poco centralizado, etc. En sociedades como la nuestra, por el contrario, el aparato de justicia ha sido un aparato de Estado muy importante cuya historia ha estado siempre enmascarada. Se hace la histocia del derecho, se hace la historia de la economía, pero la historia de la justicia, de la práctica judicial, de aquello que ha sido en realidad el sistema penal, de lo que han sido los sistemas de represión, de esto raramente se habla. Pues bien, pienso que la justicia como aparato de Estado tuvo una importancia absolutamente capital en la historia. El sistema penal ha tenido por función introducir un cierto número de contradicciones en el interior de las masas y una contradicción principal que es la siguiente: oponer entre sí a los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados. A partir de un

determinado momento, el sistema penal que tenía esencialmente una función fiscal en la Edad Media, fue dirigido contra la lucha antisediciosa. La represión de las revueltas populares había sido sobre todo hasta entonces una tarea militar. Más tarde la represión estuvo asegurada, o mejor prevenida, por un sistema complejo: justicia-policía-prisión. Sistema que tiene en el fondo un triple papel; y que según las épocas, según el estado de las luchas y la coyuntura es, tan pronto un aspecto, tan pronto otro, el que predomina. Por una parte es un factor de «proletarización»: tiene por función obligar al pueblo a aceptar su estatuto de proletario y las condiciones de explotación del proletariado. Esto está perfectamente claro desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVIII, todas las leyes contra los mendigos, los vagabundos y los ociosos, todos los órganos de policía destinados a darles caza, los obligaban —y en esto está su papel— a aceptar, allí donde estuviesen, las condiciones que se les propusieran, las cuales eran terriblemente malas. Si las rechazaban, o si se escapaban, si mendigaban o «no hacían nada», entonces les esperaba el encierro y con frecuencia los trabajos forzados. Por otra parte, este sistema penal se dirigía, de forma privilegiada, a los elementos más nómadas, a los más inquietos, a los «violentos» de la plebe; a aquellos que eran los más dispuestos para pasar a la acción inmediata y armada. Entre el labrador endeudado obligado a abandonar su tierra, el campesino que huía del fisco, el obrero desterrado por robo, el vagabundo o el mendigo que rechazaba limpiar las alcantarillas de la ciudad, los que vivían del pillaje en el campo, los pequeños rateros y los salteadores de caminos, los que en grupos armados atacaban al fisco, o de un modo general a los agentes del Estado, y en fin aquellos que, los días de insurrección en las ciudades o en el campo, llevaban las armas y el fuego. Existía toda una concertación, toda una red de comunicaciones en la que los individuos intercambiaban su papel. Se trataba de gentes «peligrosas» que era preciso poner aparte (en prisión, en el Hospital General, en las galeras, en las colonias) para que no pudiesen servir de punta de lanza en los movimientos de resistencia popular. Este miedo era grande en el siglo XVIII, más grande ha sido aún después de la Revolución, y en el momento de las sacudidas del siglo XIX. Tercer papel del sistema penal: hacer aparecer a los ojos del proletariado, la plebe no proletarizada como algo marginal, peligroso, inmoral, amenazante para toda la sociedad, la hez del pueblo, el desecho, el «hampa»; se trata para la burguesía de imponer al proletariado por vía de la legislación penal, de la prisión, pero también de los

periódicos, de la «literatura», determinadas categorías de la moral llamada «universal» que servirán de barrera ideológica entre éste y la plebe no proletarizada; toda la figuración literaria, periodística, médica, sociológica, antropológica del criminal (de la que existen numerosos ejemplos en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX) juega este papel. En fin, la separación que el sistema penal opera y mantiene entre el proletariado y la plebe no proletarizada, todo el juego de presiones que ejerce sobre ésta, permite a la burguesía utilizar alguno de estos elementos plebeyos contra el proletariado; emplea a estos elementos como soldados, policías, traficantes, matones y los utiliza para la vigilancia y la represión del proletariado (no sólo los fascismos dieron ejemplo de esto).

A primera vista, éstos son algunos modos de funcionamiento del sistema penal, como sistema antisedicioso: otros tantos medios para enfrentar la plebe proletarizada con la que no lo es e introducir así una contradicción actualmente muy enraizada. He aquí por qué la revolución tiene que pasar por la eliminación radical del aparato de justicia y por todo lo que pueda recordar el aparato penal; debe ser destruido todo lo que pueda recordar su ideología y permitirle introducirse subrepticiamente en las prácticas populares. Por esta razón el tribunal, en tanto que forma perfectamente ejemplar de esta justicia, me parece que es una ocasión para la ideología del sistema penal de reproducirse en la práctica popular. Por esto pienso que no hay que apoyarse en semejante modelo.

Víctor: Has olvidado subrepticiamente un siglo, el siglo XX. Te planteo, pues, la siguiente cuestión: ¿la contradicción principal en el seno de las masas está entre los prisioneros y los obreros?

Foucault: No está entre los prisioneros y los obreros; entre la plebe no proletarizada y los proletarios, aquí radica una de las contradicciones. Una de las contradicciones importantes, en la que la burguesía ha visto durante mucho tiempo, y sobre todo después de la Revolución francesa, uno de los medios de protección; para ella el peligro principal contra el que debía precaverse, lo que había que evitar a toda costa, era la sedición, el pueblo armado, los obreros en la calle, y la calle al asalto del poder. Y la burguesía reconocía en la plebe no proletarizada, en los plebeyos que rechazaban el estatuto de proletarios o los que estaban excluidos de él, la punta de lanza de la insurrección popular. Se proporcionó por consiguiente un determinado número de procedimientos para separar la plebe proletarizada de la

plebe no proletarizada. Y hoy día estos medios le faltan, le han sido o le son arrebatados.

Estos tres medios son, eran el ejército, la colonización, la prisión. (Por supuesto la separación plebe/proletariado y la prevención antisediciosa no eran más que una de sus funciones.) El ejército, con su sistema de reemplazos, aseguraba una recogida importante, sobre todo en la población campesina que sobraba en el campo y que no encontraba trabajo en la ciudad y este ejército precisamente era utilizado, si se daba el caso, contra los obreros. Entre el ejército y el proletariado, la burguesía intentó mantener una oposición que ha funcionado con frecuencia, que no funcionó otras veces cuando los soldados se negaron a actuar y a disparar. La colonización ha constituido otro tipo de absorción, las gentes que eran enviadas a la colonia no adquirían allí un estatuto de proletarios; servían de cuadros, de agentes de administración, de instrumentos de vigilancia y de control, sobre los colonizados. Sin duda para evitar que entre estos «petits blancs» y los colonizados no se estableciese una alianza que habría sido en la colonia tan peligrosa como la unidad proletaria en Europa, se les dotaba de una sólida ideología racista: «cui-dado, váis a la tierra de los antropófagos». En cuanto a la tercera absorción se realizaba por la prisión y en torno a ella, entre los que van a ella y salen de ella, la burguesía ha constituido una barrera ideológica (en relación al crimen, al criminal, al robo/al hampa, a los degenerados, a la sub-humanidad) que en parte está ligada con el racismo.

Pero he aquí que ahora la colonización ya no es posible en su forma directa. El ejército no puede ya jugar al mismo papel que antes. En consecuencia, refuerzo de la policía, «sobrecarga» del sistema penitenciario que debe rellenar totalmente solo todas estas funciones. La cuadriculación policial cotidiana, las comisarías de policía, los tribunales (y especialmente los de flagrante delito), las prisiones, la vigilancia postpenal, toda la serie de controles que constituyen la educación vigilada, la asistencia social, los «hogares», deben jugar sobre el terreno uno de los papeles que desempeñaban el ejército y la colonización desplazando a los individuos y expatriándolos.

En esta historia, la Resistencia, la guerra de Argelia, Mayo del 68 han sido episodios decisivos, era la reaparición de la clandestinidad, de las armas y de la calle en las luchas; era, por otra parte, la instauración de un aparato de combate contra la subversión interior (aparato reforzado, adaptado y perfeccionado en cada episodio, pero con seguridad nunca agotado);

aparato que funciona «en continuidad» desde hace treinta años. Digamos que las técnicas utilizadas hasta 1940 se apoyaban sobre todo en la política imperialista (ejército/colonia); las que se utilizaron después se acercan más al modelo fascista (policía, cuadriculación interior, encierro).

Víctor: Sin embargo no has contestado a mi pregunta que era: ¿es ésta la contradicción principal en el seno del pueblo?

Foucault: No he dicho que sea la contradicción principal.

Víctor: No lo dijiste, pero la historia que haces es elocuente: la sedición proviene de la fusión de la plebe proletarizada y de la plebe no proletarizada. Has descrito todos los mecanismos para inscribir una línea de división entre ambas. Está claro, una vez que existe esta línea de división, no se da la sedición, mientras que cuando se produce el restablecimiento de la fusión, existe la sedición. Tú encuentras bien el decir que para ti no es la contradicción principal, pero toda la historia que haces demuestra que es la contradicción principal. No voy a darte una respuesta sobre el siglo XX. Voy a continuar en el XIX, aportando un pequeño complemento histórico, un complemento un tanto contradictorio, sacado de un texto de Engels sobre la aparición de la gran industria moderna[1]. Engels decía que la primera forma; de revuelta del proletariado moderno contra la gran industria es la criminalidad, es decir, que los obreros mataban a los patronos. Engels no buscaba los presupuestos ni todas las condiciones de funcionamiento de esta criminalidad, no hacía la historia de la idea penal; hablaba desde el punto de vista de las masas y no desde el de los aparatos de Estado, y decía: «la criminalidad es una primera forma de revuelta», después muy brevemente mostraba que era muy embrionaria y no demasiado eficaz; la segunda forma, que es ya más importante, es la destrucción de las máquinas. Esta tampoco va muy lejos, ya que una vez que has destruido las máquinas no tienes otras. Esto afectaba a un aspecto del orden social pero no atacaba a las causas. La revuelta adopta una forma consciente cuando se constituye la asociación, el sindicalismo en su sentido originario. La asociación es la forma superior de la revuelta del proletariado moderno, ya que resuelve la contradicción principal en las masas que es la oposición de las masas entre ellas dado el hecho del sistema social, de su mismo núcleo, el modo de producción capitalista. Engels nos dice simplemente que es la lucha contra

[1] F. Engels: *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra.* Capítulo XI.

la concurrencia entre obreros, es decir, la asociación en la medida en que los aglutina, la que permite trasladar la concurrencia al nivel de la concurrencia entre los patronos. Aquí se sitúan las primeras descripciones que hace de las luchas sindicales por el salario o por la reducción de la jornada de trabajo. Este pequeño complemento histórico me conduce a decir que la contradicción principal entre las masas opone el egoísmo al colectivismo, la concurrencia a la asociación, y es cuando la asociación existe, es decir, cuando existe la victoria del colectivismo sobre la concurrencia, es entonces cuando realmente existe la masa obrera, en consecuencia la plebe proletarizada que entra en fusión, y en consecuencia un movimiento de masas. Solamente en este momento se da la primera condición de posibilidad de la subversión, de la sedición; la segunda es que esta masa se ampare en todos los sujetos de revuelta de todo el sistema social y no solamente del taller o de la fábrica para ocupar el terreno de la sedición, entonces existe de hecho la unión con la plebe no proletarizada, teniendo lugar la fusión también con otras clases sociales, los intelectuales jóvenes, o la pequeña burguesía trabajadora, los pequeños comerciantes en las primeras revoluciones del siglo XIX.

Foucault: No he dicho, creo, que ésta era la contradicción fundamental. He querido decir que la burguesía veía en la sedición el principal peligro. Es así como ve las cosas la burguesía; lo cual no quiere decir que las cosas sucederán tal como ella teme y que la unión del proletariado y de una plebe marginal vaya a provocar la revolución. Respecto a lo que terminas de decir acerca de Engels, estoy de acuerdo en gran parte. Me parece efectivamente que a finales del siglo XVIII y a comienzos del XIX, la criminalidad ha sido percibida, en el proletariado mismo, como una forma de lucha social. Cuando se llega a la asociación como forma de lucha, la criminalidad no tiene exactamente este papel; o mejor dicho la transgresión de las leyes, esta inversión provisional, individual del orden y del poder constituida por la criminalidad no puede tener la misma significación, ni la misma función en las luchas. Es preciso señalar que la burguesía, obligada a dar marcha atrás delante de estas formas de asociación del proletariado, hizo todo lo que pudo para arrancar esta fuerza nueva, de una fracción del pueblo, considerada violenta, peligrosa, irrespetuosa con la legalidad, presta en consecuencia para la sedición. Entre todos los medios utilizados, existieron algunos muy importantes (como la moral en la escuela primaria, este movimiento que hacía pasar toda

una ética en la alfabetización, la ley debajo de la letra); y otros pequeños, minúsculos y horribles maquiavelismos (mientras que los sindicatos no alcanzaron la personalidad jurídica, el poder se ingeniaba para boicotearlos por medio de gentes que un buen día se marchaban con la caja; era imposible para los sindicatos denunciarlos; de ahí la reacción de odio contra los ladrones, el deseo de ser protegidos por la ley, etc.).

Víctor: Voy a aportar un correctivo para precisar y dialec-tizar un poco este concepto de plebe no proletarizada. La ruptura principal, mayor que instaura el sindicato, y que va a ser la causa de su degeneración, no está entre la plebe proletarizada — en el sentido de proletariado instalado, instituido— y el lumpen proletariado, es decir, en sentido estricto, el proletariado marginado, expulsado de la clase obrera. La principal ruptura está entre una minoría obrera y la gran masa obrera, es decir, la plebe que se proletariza: esta plebe, es el obrero que viene del campo, no es el granuja, el bandido, el peleón.

Foucault: No creo haber intentado mostrar, en lo que dije, que ahí radicaba una contradicción fundamental. He descrito un determinado número de factores y de efectos, intenté mostrar cómo el proletariado pudo, hasta un cierto punto, pactar con la ideología moral de la burguesía.

Víctor: Tú dices: es un factor entre otros, no es la contradicción fundamental. Pero todos tus ejemplos, toda la historia de los mecanismos que describes tienden a valorar dicha contradicción. Para ti, el primer pacto con el diablo del proletariado, es haber aceptado los valores «morales» mediante los cuales la burguesía instauraba la separación entre la plebe no proletarizada y el proletariado, entre los pillos y los trabajadores honrados. Yo respondo: no. El primer pacto de las asociaciones obreras con el diablo es haber puesto como condición de adhesión el hecho de pertenecer a un oficio; esto fue lo que permitió a los primeros sindicatos ser corporaciones que excluían las masas de los obreros no especializados.

Foucault: La condición que tú citas es sin duda la más fundamental. Pero tú ves lo que implica como consecuencia: si los obreros no integrados en un oficio no están presentes en los sindicatos, *a fortiori* no son proletarios. En consecuencia, una vez más, si planteamos el problema: ¿Cómo ha funcionado el aparato judicial, y de una manera más amplia, el sistema penal? Respondo: ha funcionado siempre para introducir contradicciones en el seno del pueblo. No quiero con esto decir —esto sería aberrante— que el sistema penal ha introducido las contradic-

ciones fundamentales, pero me opongo a la idea de que el sistema penal sea una simple superestructura. Ha tenido un papel constitutivo en las divisiones de la sociedad actual.

Gilíes: Me pregunto si no existen dos plebes en esta historia. ¿Se puede realmente definir la plebe como aquellos que rechazan ser obreros con la consecuencia, entre otras, que la plebe tendría más bien el monopolio de la violencia, y los obreros, los proletarios, en sentido propio, una tendencia a la no-violencia? ¿No será éste el resultado de una visión del mundo burgués, en la medida en que éste clasifica a los obreros como a un cuerpo organizado dentro del Estado, y hace lo mismo con los campesinos, etc., siendo el resto la plebe; es decir, ese resto sedicioso en este mundo pacificado, organizado, que sería el mundo burgués, cuyas fronteras la justicia tiene por misión hacer respetar? Pero la misma plebe podría perfectamente estar prisionera de esta visión burguesa de las cosas, es decir, constituirse como el otro mundo. Y no estoy seguro, que en tanto que prisionera de esta visión, su mundo otro no sea la reduplicación del mundo burgués. Ciertamente, no de una manera total ya que están las tradiciones, pero sí en parte. Además, todavía hay otro fenómeno: este mundo burgués, estable con separaciones, en el que reina la justicia tal como sabemos, no existe. ¿Detrás de la oposición del proletariado y de una plebe que tiene el monopolio de la violencia, no está el encuentro entre el proletariado y el campesinado, ni el campesinado «sensato», sino el campesinado en revuelta latente? ¿Lo que amenaza a la burguesía no es sobre todo el encuentro entre los obreros y los campesinos?

Foucault: Estoy de acuerdo contigo en decir que es preciso distinguir la plebe tal como la ve la burguesía y la plebe que realmente existe. Pero lo que hemos intentado ver es cómo funciona la justicia. La justicia penal no ha sido producida ni por la plebe, ni por el campesinado, ni por el proletariado, sino por la burguesía, como un instrumento táctico importante en el juego de las divisiones que ella quería introducir. Que este instrumento táctico no haya considerado las verdaderas posibilidades de la revolución, es un hecho, y es un hecho feliz. Esto es por otra parte natural, ya que en tanto que burguesía no podía ser consciente de las relaciones reales, y de los procesos reales. Y en efecto, para hablar del campesinado se suele decir que las relaciones obreros-campesinos no han sido en absoluto el objetivo del sistema penal occidental en el siglo XIX, se tiene la

impresión de que la burguesía, en el XIX, tuvo relativamente confianza en estos campesinos.

Gilíes: Si es así, es posible que la solución real del problema proletariado/plebe pase por la capacidad de resolver la cuestión de la unidad popular, es decir, la fusión de los métodos proletarios de lucha y los métodos de la guerra campesina.

Víctor: Con eso no está todavía resuelta la cuestión de la fusión. Existe además el problema de los métodos propios a los que circulan. No solucionas el problema más que con un ejército.

Gilíes: Esto significa que la solución de la oposición proletariado/plebe no proletaria, implica el ataque al Estado, la usurpación del poder de Estado. Por esto son necesarios también los tribunales populares.

Foucault: Si lo que se ha dicho es cierto, la lucha contra el aparato judicial es una lucha importante —no digo una lucha fundamental, pero es tan importante como lo ha sido esta justicia en la separación que la burguesía introdujo y mantuvo entre proletariado y plebe—. Este aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos sobre cada una de las clases dominadas, y particularmente hay una ideología del proletariado que ha sido permeable a un determinado número de ideas burguesas concernientes a lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. Esto no quiere decir, sin embargo, que la plebe no proletarizada haya permanecido pura y dura. Al contrario, durante un siglo y medio la burguesía le ha propuesto las siguientes alternativas: o vas a la cárcel, o vas al ejército; o vas a la cárcel, o vas a las colonias; o vas a la cárcel, o entras en la policía. Entonces esta plebe no proletarizada ha sido racista cuando fue colonizadora, ha sido nacionalista, chauvinista cuando ha estado armada. Ha sido fascista cuando ha sido policial. Estos efectos ideológicos sobre la plebe han sido ciertos y profundos. Los efectos sobre el proletariado han sido también ciertos. Este sistema, en un determinado sentido es muy sutil y se mantiene relativamente muy bien, incluso si las relaciones fundamentales y los procesos reales no son vistos por la burguesía.

Víctor: De la discusión estrictamente histórica, se concluye que la lucha contra el aparato penal forma una unidad relativa y que todo lo que has descrito como implantación de contradicciones en el seno del pueblo, no representa una contradicción principal, sino una serie de contradicciones que tuvieron una enorme importancia, *desde el punto de vista de la burguesía,* en la lucha contra la revolución. Pero con lo que acabas de decir,

estamos ahora en el corazón de la justicia popular que sobrepasa en mucho la lucha contra el aparato judicial: romperle la cara a un jefecillo, no tiene nada que ver con la lucha contra el juez. Lo mismo sucede con el campesino que ejecuta a un terrateniente. Esta es la justicia popular y esto desborda ampliamente la lucha contra el aparato judicial. Incluso si se toma el ejemplo del año transcurrido, se ve que la práctica de la justicia popular ha surgido antes que las grandes luchas contra el aparato judicial, que ha sido ella quien las ha preparado: los primeros secuestros, los golpes a los jefecillos son los que prepararon los espíritus para la gran lucha contra la justicia y contra el aparato judicial. Guiot, las prisiones, etc. Después de mayo del 68 fue eso realmente lo que pasó.

Tú dijiste, *grosso modo:* hay una ideología en el proletariado que es una ideología burguesa y retoma por su cuenta los valores burgueses, la oposición entre moral e inmoral, justo e injusto, honrado y deshonesto, etc. Así pues habría degeneración de la ideología en el seno de la plebe proletaria, y degeneración de la ideología en la plebe no proletaria a través de todos los mecanismos de integración formados por distintos instrumentos de represión antipopular. Pero, muy concretamente, la formación de la idea unificadora, del estandarte de la justicia popular es la lucha contra la alienación de las ideas en el proletariado y fuera de él, y por tanto también en estos hijos del proletariado «descarriado». Busquemos la fórmula para ilustrar esta lucha contra las alienaciones, esta fusión de ideas venidas de todas las partes del pueblo —fusión de ideas que permite reunificar las, partes del pueblo separadas, ya que no es con ideas como se hace avanzar la historia, sino con una fuerza material, la del pueblo que se reunifica en la calle—. Se puede tomar como ejemplo la consigna que había lanzado el PC en los primeros años de la ocupación, para justificar el pillaje de las tiendas, concretamente en la calle de Buci: «Trabajadores, robar a los ladrones está perdonado». Aquí es perfecto. Ves cómo se opera la fusión: se da una demolición del sistema de valores burgueses (los ladrones y la gente honrada), pero una demolición de un tipo particular, ya que, en el asunto, continúan existiendo ladrones. Es una nueva repartición. La plebe se unifica: es los no-ladrones; es el enemigo de clase el que es el ladrón. Por esto no dudo en decir, por ejemplo: «Rives-Henry a la cárcel».

Si se examinan las cosas en profundidad, el proceso revolucionario es siempre la fusión de la sedición de las clases constituidas con la de las clases en descomposición. Pero esta fusión

se realiza en una dirección muy precisa. Los «vagabundos», que eran millones y millones en la China semicolonial y semifeudal, han sido la base del primer Ejército Rojo. Los problemas ideológicos que tuvo este ejército estaban relacionados precisamente con la ideología mercenaria de estos «vagabundos». Y Mao, desde su base roja en la que estaba encerrado, hacía llamadas al Comité Central del Partido, que decían más o menos: enviadme aunque sólo sea tres cuadros procedentes de una fábrica, para contrabalancear un poco la ideología de todos mis «desharrapados». La disciplina de la guerra contra el enemigo no es suficiente. Es preciso equilibrar la ideología mercenaria con la ideología procedente de la fábrica.

El Ejército Rojo bajo la dirección del Partido, es decir, la guerra campesina bajo la dirección del proletariado, es el crisol que ha permitido la fusión entre las clases campesinas en descomposición y la clase proletaria. Por tanto, para que se dé la subversión moderna, es decir una revuelta que sea la primera etapa de un proceso de revolución continua, se necesita que se dé la fusión de los elementos de sedición procedentes de la plebe no proletaria y de la plebe proletaria, bajo la dirección del proletariado de fábrica, de su ideología. Hay una lucha de clase intensa entre las ideas que vienen de la plebe no proletaria y las del proletariado: las segundas deben tomar la dirección. El ratero que se convierte en miembro del Ejército Rojo, no se dedica ya al pillaje. Al comienzo, era ejecutado en el sitio mismo si robaba la menor cosa a un campesino. En otros términos, la fusión no se desarrolla más que por el establecimiento de una norma, de una dictadura. Vuelvo al primer ejemplo: los actos de justicia popular resultantes de todas las capas populares que han sufrido daños materiales o espirituales de los enemigos de clase no se convierten en un amplio movimiento, favoreciendo la revolución en los espíritus y en la práctica a no ser que sean normalizados; y es entonces cuando se forma un aparato de Estado, aparato salido de las masas populares, pero que, de una cierta manera, se separa de ellas (lo que no quiere decir que exista un corte con ellas). Y este aparato tiene, en cierto modo, un papel de árbitro, no entre las masas y el enemigo de clase, sino entre las ideas opuestas de las masas, en vistas a la solución de las contradicciones existentes en el seno de las masas, para que el combate general contra el enemigo de clase sea lo más eficaz posible, esté bien centrado.

En consecuencia, se llega siempre, en el momento de las revoluciones proletarias, al establecimiento de un aparato de

Estado de tipo revolucionario, entre las masas y el enemigo de clase, con la posibilidad, evidentemente, de que este aparato sea represivo en relación a las masas. Igualmente no tendrás nunca tribunales populares sin control popular de los mismos y, por tanto, las masas no tendrán la posibilidad de rechazarlos.

Foucault: Quisiera responderte a dos puntos: Dices: la plebe no proletaria entrará en el combate revolucionario bajo el control del proletariado. Estoy totalmente de acuerdo. Pero cuando dices: bajo el control de la *ideología del proletariado,* ¿qué entiendes por ideología del proletariado?

Víctor: Entiendo por ello el pensamiento de Mao-Tsé-toung. **Foucault:** Bueno. Pero estarás de acuerdo conmigo que lo que piensan los proletarios franceses en su mayoría, no es lo que piensa Mao Tsé-toung ni es necesariamente una ideología revolucionaria. Además dices: es preciso un aparato de Estado revolucionario para normalizar esta nueva unidad constituida por el proletariado y por la prebe marginada. De acuerdo, pero también me aceptarás que las formas de aparato de Estado que el aparato burgués nos ha legado, no pueden en ningún caso servir de modelo a las nuevas formas de organización. El tribunal, llevando consigo la ideología de la justicia burguesa y las formas de relación entre juez y juzgado, juez y parte, juez y demandante, aplicadas por la justicia burguesa, me parece que jugó un papel muy importante en la dominación ejercida por la burguesía. Quien dice tribunal, dice que la lucha entre las fuerzas presentes está, de buen grado o por fuerza, suspendida; que en cualquier caso, la decisión tomada no será el resultado de este combate, sino la intervención de un poder que será, tanto para unos como para los otros, extraño, superior; que este poder está en posición de neutralidad entre ambas partes y que puede en consecuencia, que en todo caso debería saber, en la causa, de qué lado está la justicia. El tribunal implica además que existen categorías comunes a ambas partes en litigio (categorías penales tales como el robo, la estafa; categorías morales tales como la honestidad, la indecencia) y que las partes presentes aceptan someterse a ellas. Pues bien, todo esto es lo que la burguesía quiere hacer creer respecto a la justicia, a su justicia. Todas estas ideas son armas que la burguesía utiliza en su ejercicio del poder. Por esto me molesta la idea de un tribunal popular. Sobre todo si los intelectuales van a tener en él papeles de procurador y de juez, ya que es precisamente por medio de los intelectuales como la burguesía ha extendido e impuesto los temas ideológicos de los que hablo.

Así pues, esta justicia debe ser el blanco de la lucha ideológica del proletariado y de la plebe no proletaria; las formas de esta justicia deben ser también objeto de la mayor desconfianza por parte del nuevo aparato de Estado revolucionario. Hay dos formas a las que este aparato revolucionario no deberá someterse nunca: la burocracia y el aparato judicial; del mismo modo que no debe existir la burocracia, tampoco debe existir el tribunal; el tribunal es la burocracia de la justicia. Si burocratizas la justicia popular, le confieres la forma del tribunal.

Víctor: ¿Cómo la normalizas?

Foucault: Voy a contestarte con una simpleza, sin duda: hay que inventarlo. Las masas —proletarias o plebeyas— han sufrido demasiado a causa de esta justicia, durante siglos, para que todavía se les imponga su vieja forma, incluso con un contenido nuevo. Han luchado desde el comienzo de la Edad Media contra esta justicia. Después de todo, la Revolución francesa era una revuelta anti-judicial. La primera cosa que ha hecho saltar fue el aparato judicial. La Comuna fue también profundamente anti-judicial.

Las masas encontrarán una manera de arreglar el problema de sus enemigos, de aquellos que, individual o colectivamente, les han infligido daños, encontrarán métodos de respuesta que irán desde el castigo a la reeducación, sin pasar por la forma del tribunal que —en nuestra sociedad en todo caso, en China no lo sé— ha de evitarse.

Por esto estoy en contra del tribunal popular en tanto que forma solemne, sintética, destinada a detentar todas las formas de lucha anti-judicial. Esto me parece adoptar de nuevo una forma que conlleva demasiado de la ideología impuesta por la burguesía con las divisiones que implica entre proletariado y plebe no proletaria. Es un instrumento peligroso en la actualidad porque va a funcionar como modelo, y peligroso más adelante, en un aparato de Estado revolucionario, porque van a deslizarse en él formas de justicia que corren el riesgo de restablecer las divisiones.

Víctor: Voy a responderte de una forma provocativa: es verosímil que el socialismo invente otra cosa distinta de la cadena. Entonces, cuando se dice: «Dreyfus, a la cadena» se hace una invención ya que Dreyfus no está en cadena, pero una invención marcada fuertemente por el pasado (la cadena). La lección es la vieja idea de Marx: lo nuevo nace a partir de lo antiguo.

Tú dices: «Las masas la inventarán». Pero hay que dar una solución a una cuestión práctica, en el momento presente. Estoy de acuerdo en que todas las *formas* de la norma de la justicia popular se renueven, que no existan ya más ni mesa, ni toga. Queda una instancia de normalización. Se llama tribunal popular.

Foucault: Si defines el tribunal popular como instancia de normalización — yo preferiría llamarlo: instancia de elucidación política— a partir de la cual las acciones de justicia popular pueden integrarse en el conjunto de la línea política del proletariado, estoy de acuerdo. Pero me es difícil llamar a una tal instancia «tribunal».

Pienso, igual que tú, que el acto de justicia mediante el que se responde al enemigo de clase, no puede confiarse a una especie de espontaneísmo instantáneo, no reflexionado, no integrado en una lucha de conjunto. Esta necesidad de respuesta que existe, en efecto, en las masas, debe encontrar las formas de elaboración, por medio de la discusión, de la información. En cualquier caso, el tribunal con su tripartición entre las dos partes y la instancia neutra, -decidiendo en virtud de una justicia que existe en sí y por sí, me parece un modelo especialmente nefasto para la elucidación, la elaboración política de la justicia popular.

Víctor: Si un día se convocasen los Estados generales en donde estuviesen representados todos los grupos de ciudadanos que luchan: comités de lucha, comités antirracistas, comités de control de las prisiones, etc.; en resumen, el pueblo en su representación actual, el pueblo en el sentido marxista del término, ¿estarías en contra porque reenvía a un antiguo modelo?

Foucault: Los Estados generales han sido con frecuencia al menos un instrumento, no exactamente de la revolución proletaria, sino de la burguesa y en el ensamblaje de esta revolución burguesa, es sabido que hubo procesos revolucionarios. Después de los Estados de 1357, aconteció la *jacquerie* (*); después de 1789, vino 1793. En consecuencia, éste podría ser un buen modelo. Por el contrario, me parece que la justicia burguesa ha funcionado siempre para multiplicar las oposiciones entre el proletariado y la plebe no proletaria. Por ello es un mal instrumento, no porque sea antiguo.

En la misma forma del tribunal, hay cuando menos esto: se dice **a** las dos partes: vuestra causa no es, de entrada, justa ni in-

* Revuelta de los campesinos contra los señores en 1358.

justa. No lo será hasta el momento en el que yo lo diga ya que habré consultado las leyes o los registros de la equidad eterna. Es la misma esencia del tribunal, desde el punto de vista de la justicia popular, lo que es completamente contradictorio.

Gilíes: El tribunal dice dos cosas: «Existe un problema». Y luego, «Sobre este problema, en tanto que intermediario, *yo* decido, etc.». El problema es el de la captación del poder de hacer justicia por medio de la anti-unidad popular; de ahí la necesidad de representar esta unidad popular que administra la justicia.

Foucault: ¿Quieres decir que la unidad popular debe representar y manifestar que se ha apropiado —provisional o definitivamente — del poder de juzgar?

Gilíes: Quiero decir que la cuestión del tribunal de Lens no se solventaba exclusivamente entre los mineros y los proletarios de las minas. Esta cuestión afectaba al conjunto de las clases populares.

Foucault: La necesidad de afirmar la unidad no tiene por qué utilizar la forma de tribunal. Diría incluso —extremándolo un poco— que el tribunal reconstruye una especie de división del trabajo. Están los que juzgan —o que simulan juzgar— con toda serenidad, sin estar implicados. Esto refuerza la idea de que, para que una justicia sea justa, es preciso que sea administrada por alguien que se mantenga fuera, por un intelectual, un especialista de la idealidad. Cuando, más allá del asunto, este tribunal popular está presidido u organizado por intelectuales que se dedican a escuchar lo que dicen, de una parte los obreros, de otra la patronal, y a decir «Uno es inocente, el otro es culpable», todo un idealismo está siendo drenado a través de todo esto. Cuando se quiere hacer de él un modelo general para mostrar qué es la justicia popular, temo que se esté eligiendo el peor de los modelos.

Víctor: Quisiera que hiciéramos el balance de la discusión. Primera adquisición: acto de justicia popular es una acción hecha por las masas —una parte homogénea del pueblo — contra su enemigo directo sufrido como tal...

Foucault: ... en respuesta a un daño preciso.

Víctor: El registro actual de los actos de justicia popular, son todos los actos de subversión que realizan actualmente las distintas capas populares.

Segunda adquisición: el paso de la justicia popular a una forma superior supone el establecimiento de una norma que tienda a resolver las contradicciones en el seno del pueblo, a

distinguir lo que es auténticamente justo de un arreglo de cuentas manipulable por el enemigo para ensuciar la justicia popular, introducir una fisura en el interior de las masas, y por tanto contrarrestar el movimiento revolucionario. ¿Estamos de acuerdo?

Foucault: No totalmente sobre el término de norma. Preferiría decir que un acto de justicia popular no puede alcanzar la plenitud de su significación si no es políticamente dilucidado, controlado por las masas mismas.

Víctor: Las acciones de justicia popular permiten al pueblo comenzar a apropiarse del poder cuando se inscriben en un conjunto coherente, es decir, cuando son dirigidas políticamente, con la condición de que esta dirección no sea exterior al movimiento de masas, sino que las masas se unifiquen alrededor de ella. A esto le llamo establecimiento de normas, establecimiento de aparatos de Estado nuevos.

Foucault: Supongamos que en una fábrica cualquiera se da un conflicto entre un obrero y un jefe y que dicho obrero propone a sus camaradas una acción de respuesta. Esta acción no será verdaderamente un acto de justicia popular más que si su objetivo, sus posibles resultados están integrados en la lucha política del conjunto de los obreros de esta fábrica...

Víctor: Sí, pero en primer lugar, es preciso que esta acción sea *justa.* Lo que supone que todos los obreros están de acuerdo en decir que el jefe es un cerdo.

Foucault: Esto supone una discusión entre los obreros y una decisión tomada en común antes de pasar a la acción. No veo en esto el embrión de un aparato de Estado y, sin embargo, **se** ha transformado una necesidad concreta de respuesta en un acto de justicia popular.

Víctor: Es una cuestión de etapas. En primer lugar está la revuelta, después la subversión, finalmente la revolución. En **el** primer estadio, lo que tú dices es exacto.

Foucault: Me había parecido que para ti, sólo la existencia de un aparato de Estado podía transformar un deseo de respuesta en acto de justicia popular.

Víctor: En la segunda etapa. En el primer estadio de la revolución ideológica estoy en favor del pillaje, apoyo los «excesos». Hay que inclinar la balanza en el otro sentido, y no se puede volver el mundo del revés sin que se rompan cosas...

Foucault: Sobre todo hay que romper la balanza...

Víctor: Eso viene después. Al principio, dices: «Dreyfus a la cadena», después rompes la cadena. En el primer estadio puedes

responder contra un jefe, haciendo de esta respuesta un acto de justicia popular, incluso si no está de acuerdo todo el taller, porque están los chivatos, los sayones, incluso un pequeño grupo de obreros traumatizados con la idea de que «de todas formas es el jefe». Incluso si se producen excesos, si va al hospital tres meses, aunque sólo mereciese dos, es un acto de justicia popular. Pero cuando todas estas acciones toman la forma de un movimiento de justicia popular en marcha —lo que para mí no tiene sentido más que mediante la constitución de un ejército popular— surge ahí el establecimiento de una norma, de un aparato de Estado revolucionario.

Foucault: Lo comprendo perfectamente en el estadio de la lucha armada, pero no estoy seguro que posteriormente sea totalmente necesario, que, para que el pueblo haga justicia, tenga que existir un aparato de Estado judicial. El peligro es que un aparato de Estado judicial se apropie de los actos de justicia popular.

Víctor: No planteemos más que las cuestiones que deben resolverse ahora. No hablemos de los tribunales populares en Francia durante la lucha armada, sino de la etapa en que estamos, la de la revolución ideológica. Una de sus características es que ha multiplicado contrapoderes reales mediante revueltas, actos de subversión y de justicia. Y son estos contrapoderes en sentido estricto, es decir, los que ponen el derecho al revés, con esta significación profundamente subversiva de que somos nosotros el verdadero poder, somos nosotros los que ponemos las cosas al derecho, y que es el mundo así constituido el que está del revés.

Yo afirmo que una de las operaciones de contrapoder entre todas las otras es formar tribunales populares contra los tribunales burgueses. ¿En qué contexto esto se justifica? No por una operación de justicia en el interior de un taller en el que existe la oposición de la masa y del enemigo directo de clase; la justicia puede ejercerse directamente con la condición de que las masas sean movilizadas para luchar contra este enemigo. Tienes el juicio del jefe pero no un tribunal. Están las dos partes y se establece un arreglo entre ellas, pero con una norma ideológica: el derecho está de nuestra parte y él es un marrano. Decir: es un cerdo, es establecer una norma que, en cierto modo, retoma el sistema de valores burgueses pero para subvertirlo: los golfos y las personas honradas. Así se percibe al nivel de la masa.

En el contexto de la ciudad en donde existen masas heterogéneas y en la que se necesita una idea —juzgar a la policía por

ejemplo— que las unifique, en donde debes por tanto conquistar la verdad, conquistar la unidad del pueblo, quizás sea una excelente operación de contra-poder establecer un tribunal popular en contra del enfrentamiento constante entre la policía y los tribunales que normalizan sus bajos servicios.

Foucault: Dices: es una victoria ejercer un poder frente a, en lugar del poder existente. Cuando los obreros de Renault cogen un capataz y lo meten bajo un coche diciéndole: «ahora te toca a ti apretar los tornillos», perfecto. Ejercen efectivamente un contrapoder. En el caso del tribunal, hay que plantearse dos cuestiones: ¿qué significa exactamente ejercer un contrapoder contra la justicia? Y ¿cuál es el poder real que se ejerce en un tribunal popular como el de Lens?

Respecto a la justicia, la lucha puede tomar distintas formas. En primer lugar, se puede hacer su propio juego. Se puede, por ejemplo, demandar a la policía. Este no es evidentemente un acto de justicia popular, es la justicia burguesa atrapada. En segundo lugar se pueden hacer guerrillas contra el poder de justicia impidiéndole actuar. Por ejemplo fugarse, insultar a un tribunal, pedir cuentas a un juez. Todo esto es la guerrilla antijudicial, pero no es todavía la contra-justicia. La *contra-justicia,* sería poder ejercer, respecto a un justiciable que, generalmente, escapa a la justicia, un acto de tipo judicial, es decir, apoderarse de su persona, conducirle delante de un tribunal, encontrar un juez que le juzgue refiriéndose a ciertas formas de equidad y que le condene realmente a una pena que estará obligado a cumplir. Así se ocuparía verdaderamente el *puesto* de la justicia.

En un tribunal como el de Lens no se ejerce un poder de contrajusticia sino ante todo un poder de información: se le han arrebatado a la clase burguesa, a la dirección de las minas, a los ingenieros, informaciones que no querían dar a las masas. Además, el tribunal popular permitió romper el monopolio de la información, puesto que el poder detentaba los medios de transmitirla. Se han pues ejercido casi dos poderes importantes, el de saber la verdad y el de difundirla. Es muy importante, pero no es un poder de juzgar. La forma ritual del tribunal no representa realmente los poderes que han sido ejercidos. Pues bien, cuando se ejerce un poder, es preciso que la forma en la que se ejerce y que debe ser visible, solemne, simbólica— no reenvíe más que al poder que se ejerce realmente, y no a otro poder que no sea realmente ejercido en este momento.

Víctor: Tu ejemplo de contrajusticia es completamente idealista.

Foucault: Precisamente, pienso que no puede existir en sentido estricto la contrajusticia. Porque la justicia tal como funciona como aparato de Estado, no puede tener como función más que dividir a las masas entre sí. En consecuencia, la idea de una contrajusticia proletaria, es contradictoria, no puede existir.

Víctor: Si tomas el tribunal de Lens, lo más importante según los hechos no es el poder arrancado de saber y de difundir, es que la idea «Industriales, Asesinos» se convierte en una idea fuerza que reemplaza en los espíritus la idea de «los tipos que lanzaron los cócteles son culpables». *Afirmo que este poder de traduce materialmente en una inversión ideológica en el espíritu de las gentes a las que dicho poder se dirigía.* No es un poder judicial, es evidente, es absurdo imaginar una contrajusticia, porque no puede haber un contrapoder judicial. Pero hay un contratribunal que funciona a nivel de la revolución de las conciencias.

Foucault: Reconozco que el tribunal de Lens representa una de las formas de lucha antijudicial. Ha jugado un papel importante. En efecto, se ha desarrollado en el mismo momento en que tenía lugar otro proceso, en el que la burguesía ejercía su poder de juzgar, tal como suele hacerlo. En el mismo momento, se ha podido retomar, palabra por palabra, hecho por hecho, todo lo que se decía en este tribunal para hacer aparecer la otra cara. El tribunal de Lens era el reverso de lo que se hacía en el tribunal burgués, hacía aparecer en blanco lo que en el otro era negro. Esto me parece una forma perfectamente adecuada para saber y hacer conocer lo que realmente sucede en las fábricas por una parte, y en los tribunales por otra. Excelente modo de información sobre la forma en que se ejerce la justicia respecto a la clase obrera.

Víctor: Entonces estamos de acuerdo en un tercer punto: una operación de contra-poder es una operación de contraproceso, de tribunal popular, en el sentido muy preciso, es decir cuando funciona como reverso del tribunal burgués, lo que los periódicos burgueses llaman «parodia de justicia».

Foucault: No pienso que las tres tesis que has enunciado representen completamente la discusión, ni exactamente los puntos sobre los que nos hemos puesto de acuerdo. Personalmente, la idea que he querido introducir en la discusión es que el aparato de Estado burgués de justicia cuya forma visible, simbólica, es el tribunal, tenía por función esencial introducir y multiplicar las contradicciones en el seno de las masas, principalmente entre proletariado y plebe no proletarizada, y que por esto, las formas de esta justicia y la ideología que les es propia deben convertirse en el blanco de nuestra lucha actual. Y la ideología moral —puesto que, ¿qué es nuestra moral, más que aquello que no ha cesado de ser conducido y reconfirmado por las sentencias de los tribunales? — , esta ideología moral, del mismo modo que las formas de justicia instauradas por el aparato burgués, deben ser objeto de la crítica más severa...

Víctor: Pero en lo que se refiere a la moral, haces también de contrapoder: el ladrón no es lo que se cree...

Foucault: Aquí el problema se hace muy difícil. Desde el punto de vista de la propiedad existen el robo y el ladrón. Diría para concluir que la reutilización de una forma como la del tribunal, con todo lo que ella implica —posición intermediaria del juez, referencia a un derecho o a una igualdad, sentencia decisiva— debe ser sometida también a una crítica muy severa; y por mi parte no veo, en el caso en que se pueda hacer paralelamente a un proceso burgués un contraproceso, la utilización válida del mismo que permita hacer aparecer como mentira la verdad del otro, y como abuso de poder sus decisiones. Fuera de esta situación, veo mil posibilidades, por una parte la guerrilla judicial, por otra actos de justicia popular, que, ni unos ni otros pasan por la forma del tribunal.

Víctor: Creo que estamos de acuerdo sobre la sistematización de la práctica viva. Ahora bien, es posible que no hayamos ido hasta el fondo de un desacuerdo filosófico.

5 de febrero de 1972

4.

LOS INTELECTUALES Y EL PODER*

Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze

Michel Foucault: Un mao me decía: «entiendo bien por qué Sartre está con nosotros, por qué hace política y en qué sentido la hace; respecto a ti, en último término, comprendo un poco; tú has planteado siempre el problema del encierro. Pero Deleuze verdaderamente no lo entiendo». Esta cuestión me ha sorprendido enormemente porque a mí esto me parece muy claro.

Gilíes Deleuze: Se debe posiblemente a que estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía tanto como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, tanto al contrario como debiendo inspirar la teoría, como siendo ella misma creadora de una forma de teoría futura. De todos modos se concebían sus relaciones bajo la forma de un proceso de totalización, en un sentido o en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otro modo. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte una teoría es siempre

* *Les intellectuels et le pouvoir*. Rev. *L'Arc*, n.° 49, 2.° trimestre, 1972. Págs. 3-10.

local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza. Por otra parte, desde el momento en que la teoría se incrusta en su propio dominio se enfrenta con obstáculos, barreras, choques que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo el que hace pasar eventualmente a un dominio diferente). La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo. Por ejemplo, usted; usted ha comenzado por analizar teóricamente un modo de encierro como el manicomio en el siglo XIX en la sociedad capitalista. Después desembocó en la necesidad de que personas precisamente encerradas se pusiesen a hablar por su cuenta, que operasen una conexión (o bien al contrario es usted quien estaba en conexión con ellos), y esas personas se encuentran en las prisiones, están en las prisiones. Cuando usted organizó el grupo de información sobre las prisiones fue sobre esta base: instaurar las condiciones en las que los prisioneros pudiesen ellos mismos hablar. Sería completamente falso decir, como parecía decir el mao, que usted pasaba a la práctica aplicando sus teorías. No había en su trabajo ni aplicación, ni proyecto de reforma, ni encuesta en el sentido tradicional. Había algo muy distinto: un sistema de conexión en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.

M. F.: Me parece que la politización de un intelectual se hace tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que ésta produce o impone (ser explotado, reducido a la miseria, rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad, etc.); su propio discurso en tanto que revelador de una cierta verdad, descubridor de relaciones políticas allí donde éstas no eran percibidas. Estas dos formas de politización no eran extrañas la una a la otra, pero tampoco

coincidían forzosamente. Había el tipo del «maldito» y el tipo del «socialista». Estas dos politizaciones se confundirían fácilmente en ciertos momentos de reacción violenta por parte del poder, después del'48, después de la Comuna, después de 1940: el intelectual era rechazado, perseguido en el momento mismo en que las «cosas» aparecían en su «verdad», en el momento en que no era preciso decir que el rey estaba desnudo. El intelectual decía lo verdadero a quienes aún ño lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo: conciencia y elocuencia.

Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohibe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, intelectuales, forman parte dé ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso» .

Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una «toma de conciencia» (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

G.D.: Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por un puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad

mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder quien por naturaleza opera totalizaciones, y usted, usted dice exactamente: la teoría por naturaleza está contra el poder. Desde que una teoría se incrusta en tal o cual punto se enfrenta a la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que tenga lugar una explosión, incluso en otro punto. Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma es realizada por personas que se pretenden representativas y que hacen profesión de hablar por los otros, en su nombre, y entonces es un remodelamiento del poder, una distribución del poder que va acompañada de una represión acentuada; o bien es una reforma, reclamada, exigida, por aquellos a quienes concierne y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial está determinada a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía. Es evidente en el caso de las prisiones: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los prisioneros basta para desinflar la pseudo-reforma Pleven. Si los niños consiguen que se oigan sus protestas en una Maternal, o incluso simplemente sus preguntas, esto sería suficiente para producir una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza; verdaderamente, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada:* de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. A mi juicio usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros. Quiero decir: la representación provocaba la risa, se decía que había terminado pero no se sacaba la consecuencia de esta reconversión «teórica» — a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen al fin prácticamente por su cuenta.

M. F.: Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros o por aquellos a quienes se llama delincuentes es en realidad lo importante, y no una teoría *sobre* la delincuencia. El problema de la prisión es un problema local y marginal puesto que no pasan más de 100.000 personas cada año por las prisiones; en total actualmente en Francia hay probablemente 300 ó 400.000 personas que pasaron por la prisión. Ahora bien, este problema marginal sacude a la gente. Me ha

sorprendido ver que se pudiesen interesar por el problema de las prisiones tantas personas que no estaban en prisión; me ha sorprendido que tanta gente que no estaba predestinada a escuchar este discurso de los detenidos, lo haya finalmente escuchado. ¿Cómo explicarlo? ¿No será porque de un modo general el sistema penal es la forma, en la que el poder como poder, se muestra del modo más manifiesto? Meter a alguien en prisión, encerrarlo, privarlo de comida, de calefacción, impedirle salir, hacer el amor..., etc., ahí está la manifestación del poder más delirante que se pueda imaginar. El otro día hablaba con una mujer que había estado en prisión y ella decía: «cuando se piensa que a mí, que tengo cuarenta años, se me ha castigado un día en prisión poniéndome a pan sólo». Lo que me llama la atención en esta historia es no solamente la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el que se ejerce como poder, bajo la forma más arcaica, la más pueril, la más infantil. Reducir a alguien a pan y agua, eso se nos enseña de pequeños. La prisión es el único lugar en el que el poder puede manifestarse de forma desnuda, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. «Tengo razón para castigar puesto que sabéis que es mezquino robar, matar...». Es esto lo que es fascinante en las prisiones, que por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, poder cínico y al mismo tiempo puro, enteramente «justificado» ya que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía salvaje aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

G. D.: Al mismo tiempo lo inverso es igualmente verdad. No son solamente los prisioneros los que son tratados como niños, sino los niños como prisioneros. Los niños sufren una infanti-lización que no es la suya. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, las fábricas son mucho más prisiones. Basta con ver la entrada en Renault. O en otros sitios: tres bonos para hacer pipi en el día. Usted ha encontrado un texto de Jeremías Bentham en el siglo XVIII que precisamente propone una reforma de las prisiones: en nombre de esta alta reforma, establece un sistema circular que hace a la vez que la prisión renovada sirva de modelo, y que se pase insensiblemente de la escuela a la manufactura, de la manufactura a la prisión e inversamente. Es esto la esencia del reformismo, de la representación reformada. Al contrario, cuando las gentes se ponen a hablar y a actuar en su propio nombre, no oponen una represen-

tación a otra semejante invertida, no oponen una representa-tividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuerdo que usted decía que no existe justicia popular contra la justicia, eso sucede a otro nivel.

M. F.: Pienso que, bajo el odio que el pueblo tiene a la justicia, a los jueces, a los tribunales, a las prisiones, no es conveniente ver solamente la idea de otra justicia mejor, más justa, sino, y en primer lugar, y ante todo, la percepción de un punto singular en el que el poder se ejerce a expensas del pueblo. La lucha anti-judicial es una lucha contra el poder, no creo que esto sea una lucha contra las injusticias, contra las injusticias de la justicia, y por un mejor funcionamiento de la institución judicial. Es asimismo sorprendente que cada vez que ha habido motines, revueltas y sediciones, el aparato judicial ha sido el blanco, al mismo tiempo y al mismo título que el aparato fiscal, el ejército y las otras formas de poder. Mi hipótesis, pero no es más que una hipótesis, es que los tribunales populares, por ejemplo en el momento de la Revolución, han sido una manera, utilizada por la pequeña burguesía aliada a las masas, para recuperar, para recobrar el movimiento de lucha contra la justicia. Y para recobrarlo, se ha propuesto este sistema de tribunal que se refiere a una justicia que podría ser justa, a un juez que podría dictar una sentencia justa. La forma misma del tribunal pertenece a una ideología de la justicia que es la de la burguesía.

G. D.: Si se considera la situación actual, el poder tiene por fuerza una visión total o global. Quiero decir que todas las formas de represión actuales, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrados, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. No es preciso buscar solamente la unidad de todas estas formas en una reacción de Mayo del 68, sino mucho más en una preparación y en una organización concertadas de nuestro próximo futuro. El capitalismo francés necesita de un «volante» de paro, y aban-dona la máscara liberal y paternal del pleno empleo. Es desde este punto de vista como encuentran su unidad: la limitación de la inmigración, una vez dicho que se confiaba a los emigrados los trabajos más duros e ingratos, la represión en las fábricas, ya que se trata de devolverle al francés el «gusto» por un trabajo cada vez más duro, la lucha contra los jóvenes y la' represión en la enseñanza, ya que la represión de la policía es tanto más viva cuanto menos necesidad de jóvenes hay en el mercado de trabajo. Todas las clases de categorías profesionales van a ser

convidadas a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores en general, etc. Hay aquí algo que usted anuncia desde hace tiempo y que se pensaba que no se produciría: el refuerzo de todas las estructuras de encierro. Entonces, frente a esta política global del poder, se hacen respuestas locales, cortafuegos, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía. En contrapartida, lo que nosotros podemos hacer es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular. Y es esto lo que es difícil. En todo caso, la realidad para nosotros no pasa en absoluto por la política en sentido tradicional de competición y de distribución de poder, de instancias llamadas representativas a lo PC o a lo CGT. La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría. Si bien la acción comporta un tipo de información de naturaleza muy diferente a las informaciones de los periódicos (así el tipo de información de *L 'Agence de Presse Libération).*

M. F.: Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder? Después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder. Y Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder. Pero la noción de «clase dirigente» no es ni muy clara ni está muy elaborada. «Dominar», «dirigir», «gobernar», «grupo en el poder», «aparato de Estado», etc., existen toda una gama de nociones que exigen ser analizadas. Del mismo modo, sería necesario saber bien hasta dónde se ejerce el poder, por qué conexiones y hasta qué instancias, ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el

titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene. Si la lectura de sus libros (desde el *Nietzsche* hasta lo que yo presiento de *Capitalismo y esquizofrenia)* ha sido para mí tan esencial es porque me parece que van muy lejos en el planteamiento de este problema: bajo ese viejo tema del sentido, significado, significante, etc., al fin la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes, de sus luchas. Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular del poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un guarda de viviendas populares, un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, hasta un redactor jefe de un periódico). Y si designar los núcleos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos, es una lucha, no se debe a que nadie tuviera conciencia, sino a que hablar de este tema, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho, qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer pasó en función de otras luchas contra el poder. Si los discursos como los de los detenidos o los de los médicos de las prisiones son luchas, es porque confiscan un instante al menos el poder de hablar de las prisiones, actualmente ocupado exclusivamente por la administración y por sus compadres reformadores. El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto. Eso da la impresión de ser mucho menos importante. ¿Y si fuese mucho más importante? Existen toda una serie de equívocos en relación a lo «oculto», a lo «reprimido», a lo «no dicho», que permiten «psicoanalizar» a bajo precio lo que debe ser objeto de una lucha. Es posible que sea más difícil destapar el secreto que el inconsciente. Los dos temas que aparecían frecuentemente hasta hace poco: «la escritura es lo reprimido» y «la escritura es de pleno derecho subversiva» me parece que traicionan un cierto número de operaciones que es preciso denunciar severamente.

G. D.: En cuanto a este problema que usted plantea: se ve bien quien explota, quien se aprovecha, quien gobierna, pero el poder es todavía algo más difuso —yo haría la hipótesis siguiente: incluso y sobre todo el marxismo ha determinado el problema en términos de interés (el poder está poseído por una clase dominante definida por sus intereses) — . De repente, se tropieza con la cuestión: ¿cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan, hagan un maridaje estrecho con el poder, reclamando una de sus parcelas? Es posible que, en términos de *inversiones,* tanto económicas como inconscientes,

el interés no tenga la última palabra; existen inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear, no contra su interés, ya que el interés sigue siempre y se encuentra allí donde el deseo lo sitúa, sino desear de una forma más profunda y difusa que su interés. Es preciso estar dispuesto a escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado! Hay inversiones de deseo que modelan el poder, y lo difunden, y hacen que el poder se encuentre tanto a nivel del policía como del primer ministro, y que no exista en absoluto una diferencia de naturaleza entre el poder que ejerce un simple policía y el poder que ejerce un ministro. La naturaleza de estas inversiones de deseo sobre un cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos, que tendrían o deberían tener inversiones revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener inversiones reformistas o perfectamente reaccionarias a nivel del deseo.

M. F.: Como usted dice, las relaciones entre deseo, poder e interés, son más complejas de lo que ordinariamente se piensa, y resulta que aquellos que ejercen el poder no tienen por fuerza interés en ejercerlo, aquellos que tienen interés en ejercerlo no lo ejercen, y el deseo de poder juega entre el poder y el interés un juego que es todavía singular. Sucede que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que, sin embargo, no se confunden con ellas, ya que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, y ellas, sin embargo, desean este poder, desean que este poder sea ejercido. Este juego del deseo, del poder y del interés es todavía poco conocido. Hizo falta mucho tiempo para saber lo que era la explotación. Y el deseo ha sido y es todavía un largo asunto. Es posible que ahora las luchas que se están llevando a cabo, y además estas teorías locales, regionales, discontinuas que se están elaborando en estas luchas y que hacen cuerpo con ellas, es posible que esto sea el comienzo de un descubrimiento de la manera en que el poder se ejerce.

G. D.: Pues bien, yo vuelvo a la cuestión: el movimiento revolucionario actual tiene múltiples focos, y esto no es por debilidad ni por insuficiencia, ya que una determinada totalización pertenece más bien al poder y a la reacción. Por ejemplo, el Vietnam es una formidable respuesta local. Pero, ¿cómo concebir las redes, las conexiones transversales entre estos puntos activos discontinuos, de un país a otro o en el interior de un mismo país?

M. F.: Esta discontinuidad geográfica de la que usted habla significa quizá esto: desde el momento que se lucha contra la explotación, es el proletariado quien no sólo conduce la lucha sino que además define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular. Y estos movimientos están unidos al movimiento revolucionario del proletariado mismo en la medida en que él ha de combatir todos los controles e imposiciones que reproducen en todas partes el mismo poder.

Es decir, que la generalidad de la lucha no se hace ciertamente en la forma de esta totalización de la que usted hablaba hace un momento, esta totalización teórica, en la forma de «verdad». Lo que produce la generalidad de la lucha, es el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación del poder.

G. D.: Y no se puede tocar un punto cualquiera de aplicación sin encontrarse enfrentado a este conjunto difuso que desde ese momento se estará forzado a intentar reventar, a partir de la más pequeña reivindicación. Toda defensa o ataque revolucionario parciales se ensamblan así con la lucha obrera.

5.

ENTREVISTA SOBRE LA PRISION: EL LIBRO Y SU METODO*

— *Una de las preocupaciones de su libro es denunciar las lagunas de los estudios históricos. Por ejemplo señala que nadie ha hecho la historia del examen: nadie ha pensado en ello, pero resulta impensable que nadie lo haya pensado.*

— Los historiadores están, como los filósofos o los historiadores de la literatura, habituados a una historia de las cumbres. Sin embargo, actualmente, a diferencia de los otros, aceptan más fácilmente remover un material «no noble». La emergencia de este material plebeyo en la historia data de unos cincuenta años largos. Existen, pues, menos dificultades para entenderse con ellos. No oiréis jamás decir a un historiador lo que ha dicho alguien, cuyo nombre no importa, en una revista increíble, *Raison présente,* refiriéndose a Buffon y a Ricardo: Foucault no se ocupa más que de los mediocres.

—*Cuando estudia la prisión parece que echa en falta un material, la existencia de monografías, por ejemplo, sobre ésta o aquélla prisión.*

* *Entretien sur la prison: Le livre et sa methode.* Rev. *Magazine Littéraire,* n.° 101, junio 1975. Págs. 27-33.

—Actualmente se vuelve mucho a la monografía, pero a la monografía entendida no tanto como el estudio de un objeto particular, cuanto como un ensayo para hacer emerger los puntos donde un tipo de discurso se ha producido y se ha formado. ¿Qué sería hoy un estudio sobre una prisión o sobre un hospital psiquiátrico? Se han hecho centenas de ellos en el siglo XIX, más que nada sobre los hospitales, estudiando la historia de las instituciones, la cronología de los directores, qué sé yo... Actualmente, hacer la historia monográfica de un hospital, consistiría en utilizar el archivo de este hospital en el movimiento mismo de su formación, como un discurso que se está constitu yendo, y mezclándose con el movimiento mismo del hospital, de las instituciones, actuando sobre ellas y reformándolas. Lo que se intentaría reconstruir es el entrecruzamiento del discurso en el proceso, en la historia. Un poco en la línea de lo que Faye hizo con el discurso totalitario.

La constitución de un *corpus* plantea un problema en el caso de mis investigaciones, pero un problema sin duda distinto del de la investigación lingüística, por ejemplo. Cuando se quiere hacer un estudio lingüístico, o el estudio de un mito, se está obligado a elaborar un *corpus,* definirlo y establecer los criterios de su constitución. En el dominio mucho más «vago» que estudio el *corpus* es en un cierto sentido indefinido: no se llegará nunca a constituir el conjunto de discursos existentes sobre la locura, incluso limitándose a una época y a un país determinado. Por lo que se refiere a la prisión, no tendría sentido limitarse a los discursos hechos sobre ella. Existen además los que provienen de la misma prisión, las decisiones, los reglamentos que son elementos constitutivos de la prisión, el mismo funcionamiento de la prisión que tiene sus estrategias, sus discursos no formulados, sus astucias que en último término no son de nadie pero que, sin embargo, son vividas, que aseguran el funcionamiento y la permanencia de la institución. Es todo lo que hay a la vez que recoger y que mostrar. Y el trabajo, a mi parecer, consiste sobre todo en hacer aparecer estos discursos en sus conexiones estratégicas en vez de constituirlos mediante la exclusión de otros discursos.

—*Usted determina en la historia de la represión un momento central: el paso del castigo a la vigilancia.*

—Efectivamente. El momento en el que se ha apercibido que era, según la economía del poder, más eficaz y más rentable vigilar que castigar. Este momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder en

el siglo XVIII y a comienzos del XIX. Todo el mundo conoce las grandes transformaciones, los reajustes institucionales que han hecho que cambiase el régimen político, la manera como han sido modificadas las delegaciones de poder en la misma cabeza del sistema de Estado. Pero cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana. El siglo XVIII ha encontrado un régimen por así decir sináptico del poder, de su ejercicio *en* el cuerpo social. No *por debajo* del cuerpo social. El cambio de poder oficial ha estado ligado a este proceso pero a través de desniveles. Es un cambio de estructura fundamental el que ha permitido que se realice, con una cierta coherencia, esta modificación de los pequeños ejercicios del poder. Es cierto también que es el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar, el que ha presionado al cuerpo social para rechazar la corte, el personaje del rey. La mitología del soberano no era ya posible a partir del momento en el que una cierta forma de poder se ejercía en el cuerpo social. El soberano se convertía entonces en un personaje fantástico, monstruoso y arcaico a la vez.

Existe pues una correlación entre los dos procesos pero no una correlación absoluta. Han existido en Inglaterra las mismas modificaciones del poder capilar que en Francia. Pero allí, el personaje del rey, por ejemplo, ha sido desplazado a las funciones de representación en lugar de ser eliminado. No se puede, pues, afirmar que el cambio, a nivel de poder capilar, esté absolutamente ligado a los cambios institucionales a nivel de formas centralizadas de Estado.

—*Usted demuestra que a partir del momento en el que la prisión se constituye bajo su forma de vigilancia, ha segregado su propio alimento, es decir, la delincuencia.*

—Mi hipótesis es que la prisión ha estado, desde sus comienzos, ligada a un proyecto de transformación de los individuos. Se tiene la costumbre de creer que la prisión era una especie de depósito de criminales, depósito cuyos inconvenientes se habrían manifestado con el uso de tal forma que se diría era necesario reformar las prisiones, hacer de ellas un instrumento de transformación de los individuos. Esto no es cierto: los textos, los programas, las declaraciones de intención están ahí. Desde el principio, la prisión debía ser un instrumento tan perfeccionado

como la escuela, el cuartel o el hospital y actuar con precisión sobre los individuos.

El fracaso ha sido inmediato, y registrado casi al mismo tiempo que el proyecto mismo. Desde 1820 se constata que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente honrada, no sirve más que para fabricar nuevos criminales o para hundirlos todavía más en la criminalidad. Entonces, como siempre, en el mecanismo del poder ha existido una utilización estratégica de lo que era un inconveniente. La prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes a fin de cuentas son útiles en el dominio económico y en el dominio político. Los delincuentes sirven. Por ejemplo, en el provecho que se puede obtener de la explotación del placer sexual: es la puesta en funcionamiento, en el siglo XIX, del gran edificio de la prostitución, que ha sido posible gracias a los delincuentes, que han tomado el relevo entre el placer sexual cotidiano y costoso y la capitalización.

Otro ejemplo: todo el mundo sabe que Napoleón III tomó el poder gracias a un grupo constituido, al menos en los niveles más bajos, por delincuentes de derecho común. Basta ver el miedo y el odio que mostraban los obreros del siglo XIX a los delincuentes para comprender que habían sido utilizados contra ellos en las luchas políticas y sociales, en misiones de vigilancia, de sabotaje, para impedir o romper las huelgas, etc.

—En suma, los americanos en el siglo XX no han sido los primeros en utilizar la maffia para este tipo de trabajos.

—En absoluto.

_Existía también el problema del trabajo penal: los obreros temían una concurrencia, un trabajo a bajo precio que habría arruinado su salario.

—Posiblemente. Pero me pregunto si el trabajo penal no ha sido orquestado precisamente para lograr entre los delincuentes y los obreros estos malentendidos, tan importantes, para el fun cionamiento general del sistema. Lo que temía enormemente la burguesía era esta especie de ilegalismo sonriente y tolerado que se conocía en el siglo XVIII. Es preciso no exagerar: los castigos en el siglo **XVIII** eran de una enorme dureza. Pero no es menos cierto que los criminales, al menos algunos de ellos, eran bien tolerados por la población. No existía una clase autónoma de delincuentes. Alguien como Mandrin era recibido por la burguesía, por la aristocracia y por el campesinado en los lugares por los que pasaba, y protegido por todos. A partir del momento que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una riqueza investida, bajo la forma de materias primas,

de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario proteger esta riqueza. Porque la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en las manos no de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las clases populares del siglo XIX. Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época. Ha sido absolutamente necesario constituir al pueblo en sujeto moral, separarlo pues de la delincuencia, separar claramente el grupo de los delincuentes, mostrarlos como peligrosos, no sólo para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios y origen de los más grandes peligros. De aquí el nacimiento de la literatura policíaca y la importancia de periódicos de sucesos, de los relatos horribles de crímenes.

—*-Usted muestra que eran las clases pobres las principales víctimas de la delincuencia.*

—Y cuanto más víctimas eran de la delincuencia más miedo le tenían.

—Pero era en estas clases en donde se reclutaba a los delincuentes.

—Sí, y la prisión ha sido el gran instrumento de reclutamiento. A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que le hacía infame; y cuando salía no podía hacer nada sino recaer en la delincuencia. Entraba necesariamente en el sistema que lo convertía en un rufián, un policía o un confidente de la policía. La prisión profesionalizaba. En lugar de tener como en el siglo **XVIII** sus bandas nómadas que recorrían el campo y que con frecuencia eran de un gran salvajismo, se pasa a este entorno delincuente bien cerrado, bien custodiado por la policía, medio esencialmente urbano, y que es de una utilidad política y económica nada despreciable.

—Usted señala, y con razón, que el trabajo penal tiene algo de específico: que no sirve para nada. Se pregunta entonces uno cuál es su papel en la economía general.

—En su concepción primitiva, el trabajo penal no es el aprendizaje de un oficio determinado sino el aprendizaje de la virtud misma del trabajo. Trabajar en el vacío, trabajar por trabajar debía producir en los individuos la forma ideal de trabajador. Quimera posiblemente, pero que había sido perfectamente programada y definida por los Quáqueros en América (Constitu-

ción de las «workhouses») y por los holandeses. Después, a partir de 1835-40, está claro que no se buscaba reformar a los delincuentes sino reunirlos en un espacio bien definido, fichado, que pudiese ser un arma con fines económicos o políticos. El problema no era entonces enseñarles algo, sino por el contrario no enseñarles nada para estar seguros de que cuando saliesen de la prisión no podrían hacer nada. El carácter de banalidad del trabajo penal, ligado en su principio a un proyecto preciso, formará ahora parte de otra estrategia.

—¿No piensa usted que hoy, y es un fenómeno curioso, se vuelve a pasar del plano de la delincuencia al plano de la infracción, del ilegalismo, haciendo así el camino inverso del que se hacía en el siglo X VIII?

—Creo en efecto que la fuerte intolerancia de la población respecto al delincuente, que había intentado instaurar la moral y la política del siglo XIX, se está desmoronando. Se aceptan cada vez más ciertas formas de ilegalismos, de irregularidades. No solamente aquellas que eran aceptadas o toleradas otras veces, como las irregularidades fiscales o financieras, con las que la burguesía ha vivido y mantenido las mejores relaciones. Sino la irregularidad que consiste, por ejemplo, en robar un objeto en una tienda.

—Sin embargo, pese a que las primeras irregularidades fiscales y financieras hubiesen llegado a conocerse por todos, el sentimiento general respecto a las «irregularidades pequeñas» no se ha modificado. Hace algún tiempo una estadística de ***Le Monde*** *comparaba el daño económico considerable de las primeras y el poco tiempo o años de prisión que les había correspondido de sanción, al daño económico débil de las segundas (comprendidas las irregularidades violentas tales como los atracos) y el número considerable de años de prisión con que habían sido sancionados sus autores. El artículo manifestaba un sentimiento de escándalo ante tal disparidad.*

—Es una cuestión delicada, que es actualmente el objeto de discusiones en los grupos de antiguos delincuentes. Es cierto que en la conciencia de las gentes, pero también en el sistema económico actual, un cierto margen de ilegalismo aparece como poco costoso y perfectamente tolerable. En América, se sabe que el atraco es un riesgo permanente, corrido por los grandes almacenes. Se tasa más o menos lo que cuesta y uno se apercibe que el costo de una vigilancia y de una protección eficaces sería demasiado elevado, en consecuencia no sería ren-

table. Se deja hacer. Los seguros cubren, todo ello forma parte del sistema.

Frente a este ilegalismo, que parece extenderse actualmente, ¿nos enfrentamos a una puesta en cuestión de la línea divisoria de la infracción tolerable y tolerada y la delincuencia infamante, o a un simple alto el fuego del sistema, que conociendo su solidez, puede aceptar en sus márgenes ciertas cosas que, en el fondo, no lo comprometen en absoluto?

Existe también, sin duda, un cambio en la relación que las gentes tienen con la riqueza. La burguesía no tiene respecto a la riqueza este apego de propiedad que tenía en el siglo XIX. La riqueza ya no es lo que se posee sino aquello de lo que se disfruta. La aceleración en el flujo de la riqueza, sus capacidades cada día mayores de circulación, el abandono del atesoramiento, la práctica del endeudamiento, la disminución de la cantidad de fincas en la fortuna, hacen que el robo no parezca a la gente más escandaloso que el desfalco o el fraude fiscal.

—Hay además otra modificación: el discurso sobre la delincuencia simple condena en el siglo XIX («roba porque es malo») se convierte actualmente en explicación («roba porque es po-, bre») y también: es más grave robar cuando se es rico que cuando se es pobre.

—Existe eso. Y si no existiera más que eso se podría estar tranquilo y optimista. Pero, ¿no existe mezclado con todo esto un discurso explicativo que encierra un cierto número de peligros? Roba porque es pobre, pero vosotros sabéis bien que todos los pobres no roban. Entonces, para que éste robe, algo hay en él que no funciona bien. Este algo es su carácter, su psiquismo, su educación, su inconsciente, su deseo. De un golpe, el delincuente es reenviado de una tecnología penal, la de la prisión, a una tecnología médica, si no la del manicomio, al menos la de estar bajo el cuidado de personas responsables.

—También la relación que usted establece entre técnica y represión penal y médica corre el riesgo de escandalizar a algunos.

—Sabe usted, hace quince años todavía se llegaba quizá a escandalizar diciendo cosas como éstas. He advertido que incluso hoy los psiquiatras no me han perdonado la *Historia de la locura.* Todavía no hace quince días que he recibido una carta insultándome. De todas formas pienso que este tipo de análisis, aunque pueda producir alguna herida, sobre todo a los psiquiatras que arrastran desde hace tiempo su mala conciencia, es actualmente mejor admitido.

—Usted muestra que el sistema médico ha sido siempre el auxiliar del sistema penal, incluso hoy el psiquiatra colabora con el juez, con el tribunal, con la prisión. Para ciertos médicos más jóvenes, que han intentado liberarse de estos compromisos, este análisis es probablemente injusto.

—Quizá. Por otra parte no he hecho en *Vigilar y castigar* sino poner algunos jalones. Preparo actualmente un trabajo sobre exámenes periciales psiquiátricos en materia penal. Publicaré historiales, algunos de los cuales se remontan al siglo XIX, pero otros son más contemporáneos, y son realmente terroríficos.

—Usted distingue dos delincuencias: la que termina en la policía, y la que se pierde en la estética, Vidocq y Lacenaire.

—Mi análisis termina hacia los años 1840 que me parecían muy significativos. Es en este momento cuando comienza el largo concubinato de la policía y de la delincuencia. Se ha hecho el primer balance del fracaso de la prisión, se sabe que la prisión no reforma, sino que por el contrario fabrica delincuencia y delincuentes, y éste es el momento en que se descubren los beneficios que se pueden obtener de esta fabricación. Estos delincuentes pueden servir para algo aunque no sea más que para vigilar a los delincuentes. Vidocq es representativo de ello. Viene del siglo XVIII, del período revolucionario e imperial en el que ha sido contrabandista, un poco rufián, desertor. Formaba parte de esos nómadas que recorrían las ciudades, los campos, los ejércitos, circulaban. Criminalidad viejo estilo. Después fue absorbido por el sistema. Fue a presidio, y salió convertido en confidente de la policía, pasó a policía y últimamente a jefe de servicios de seguridad. El es, simbólicamente, el primer gran delincuente que ha sido utilizado como delincuente por el aparato de poder.

En cuanto a Lacenaire, es la señal de otro fenómeno diferente pero ligado al primero: el del interés estético, literario que se comienza a dar al crimen, la heroización estética del crimen. Hasta el siglo XVIII, los crímenes no eran heroizados más que de dos modos: un modo literario cuando se trataba de los crímenes de un rey y porque eran los crímenes del rey, o un modo popular que se encuentra en las «hojas sueltas», las coplas, que cuentan las fechorías de Mandrin o de un asesino famoso. Dos géneros que no se comunicaban en absoluto.

Hacia 1840 aparece el héroe criminal, héroe ya que criminal que no es ni aristócrata ni popular. La burguesía se proporciona sus propios héroes criminales. Esto sucede en el mismo momento

en que se produce esta ruptura entre los criminales y las clases populares: el criminal no debe ser un héroe popular sino un enemigo de las clases pobres. La burguesía por su parte constituye una estética en la que el crimen ya no es más popular sino una de esas bellas artes de la que solamente ella es capaz. Lacenaire es el tipo de este nuevo criminal. Es de origen burgués o pequeño-burgués. Sus padres han fracasado en los negocios pero él ha sido bien educado, ha ido al colegio, sabe leer y escribir. Esto le ha permitido jugar en su medio un papel de líder. La forma como habla de los otros delincuentes es característica: esas bestias brutas, cobardes y torpes. Lacenaire, él, era el cerebro lúcido y frío. Se constituye así el nuevo héroe que ofrece todos los signos y prendas de la burguesía. Esto va a conducirnos a Gaborian, y a la novela policíaca en la que el criminal pertenece siempre a la burguesía. En la novela policíaca nunca un criminal es popular. El criminal es siempre inteligente, juega con la policía una especie de juego de igualdad. Lo gracioso es que, en la realidad, Lacenaire era lamentable, ridículo, torpe. Había soñado siempre con matar, pero no llegaba a hacerlo. La única cosa que sabía hacer era chantajear a los homosexuales con los que ligaba en el «bois de Boulogne». El único crimen que había cometido fue el de un viejecillo con el que había hecho algunas cochinadas en la prisión. Falto un pelo para que Lacenaire no fuese liquidado por sus compañeros de detención en *La Force* porque le echaban en cara, sin duda con razón, ser un confidente.

—Cuando usted dice que los delincuentes son útiles, ¿no se puede pensar que con mucho la delincuencia forma parte más de la naturaleza de las cosas que de la necesidad político-económica? Ya que se podría pensar que, para una sociedad industrial, la delincuencia es una mano de obra menos rentable que la mano de obra obrera.

—Hacia los años 1840, el paro, el empleo a medio tiempo son una de las condiciones de la economía. La mano de obra sobraba.

Pero pensar que la delincuencia forma parte del orden de las cosas, forma sin duda parte de la inteligencia cínica del pensamiento burgués del siglo XIX. Era necesario ser tan ingenuo como Baudelaire para imaginarse que la burguesía es tonta y gazmoña. Es inteligente y cínica. Basta leer lo que decía sobre sí misma, y mucho mejor, sobre los demás.

La sociedad sin delincuencia. ¡Con ello se soñó a finales del siglo XVIII. Y -después, inmediatamente, pfft! La delincuencia

era demasiado útil para que se pudiera soñar algo tan tonto y tan peligroso como una sociedad sin delincuencia. Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que hace tolerable la presencia de la policía, el control policial a una población si no es el miedo al delincuente? Usted habla de una suerte prodigiosa. Esta institución tan reciente y tan pesada de la policía no se justifica más que por esto. Si aceptamos entre nosotros a estas gentes de uniforme, armadas, mientras nosotros no tenemos el derecho de estarlo, que nos piden nuestros papeles, que rondan delante de nuestra puerta, ¿cómo sería esto posible si no hubiese delincuentes? ¿Y si no saliesen todos los días artículos en los periódicos en los que se nos cuenta que los delincuentes son muchos y peligrosos?

—Usted es muy duro con la criminología, con su «discurso chismoso», con su «cantinela».

—¿Ha leído usted alguna vez textos de criminólogos? Es para cortarse el cuello. Y lo digo con asombro, no con agresividad, porque no termino de comprender cómo este discurso de la criminología ha podido quedar en eso. Uno tiene la impresión de que el discurso de la criminología tiene una utilidad tal, es exigido tan fuertemente y se hizo tan necesario para el funcionamiento del sistema, que no tuvo siquiera la necesidad de darse una justificación teórica, y ni siquiera una coherencia, un armazón. Es totalmente utilitario. Y pienso que es necesario buscar por qué un discurso «sabio» ha sido considerado indispensable para el funcionamiento de la penalidad en el siglo XIX. Ha sido considerado necesario gracias a esta coartada, que funciona desde el siglo XVIII, y según la cual si se impone un castigo a alguien no es para castigarlo por lo que ha hecho, sino para transformarlo en lo que es. A partir de entonces, juzgar penalmente es decirle a alguien: se te va a cortar la cabeza, o se te va a meter en prisión, o simplemente, se te va a imponer una multa porque has hecho esto y aquello, es un acto que no tiene ninguna significación. Desde que se suprime la idea de venganza, que era en otro tiempo el hecho del soberano, del soberano atacado en su misma soberanía por el crimen, la punición no puede tener significación más que en una tecnología de la reforma. Y los jueces, ellos mismos, sin quererlo y sin darse cuenta incluso, han pasado poco a poco de un veredicto que contenía todavía connotaciones punitivas a un veredicto que no puede justificarse, según ellos mismos dicen, más que a condición de que sea transformador del individuo. Pero los instrumentos que se les han dado, la pena de muerte, el presidio, hoy la detención o la reclusión, se sabe bien que no los transforman, de ahí la necesidad de pasar la mano a gentes que van a tener, sobre el crimen y los criminales, un discurso que podrá justificar las medidas en cuestión.

—En suma, el discurso criminológico, ¿es solamente útil para dar una apariencia de buena conciencia a los jueces?

— Sí, o más bien indispensable para permitir juzgar.

—En su libro sobre Pierre Riviére, es un criminal el que habla, y quien escribe. Pero, a diferencia de Lacenaire, ha ido hasta el final en su crimen. Antes de nada, ¿cómo encontró ese texto sorprendente?

—Por casualidad. Buscando sistemáticamente exámenes periciales médico-legales, psiquiátricos, en plan penal, en las revistas de los siglos XIX y XX.

—Porque es rarísimo que un campesino iletrado, o muy poco letrado, se ponga a escribir así cuarenta páginas para explicar y contar su crimen.

—Es una historia absolutamente extraña. Se puede, no obstante, decir, y ello me ha sorprendido, que en esas circunstancias escribió su vida, sus recuerdos, lo que le había sucedido, constituía una práctica de la que existen bastante testimonios precisamente en las prisiones. Un tal Appert, uno de los primeros filántropos que recorrió cantidad de presidios y prisiones, ha hecho escribir a los detenidos sus memorias, de las que publicó algunos fragmentos. En América se encuentran médicos y jueces que hacen lo mismo. Era el síntoma de una gran curiosidad respecto a estos individuos a los que se quería transformar, y para su transformación era preciso procurarse un cierto saber, una cierta técnica. Esta curiosidad por el criminal no existía en absoluto en el siglo XVIII, en el que se trataba simplemente de saber si el inculpado había hecho realmente aquello que se le imputaba. Establecido esto, la tarifa estaba fijada.

La cuestión, ¿quién es este individuo que ha cometido este crimen? es una cuestión nueva. No basta, sin embargo, para explicar la historia de Pierre Riviére. Porque Pierre Riviére, lo dice claramente, había querido comenzar a escribir su memoria antes de cometer el crimen. Nosotros no quisimos en absoluto hacer en este libro un análisis psicológico, psicoanalítico o lingüístico de Pierre Riviére, sino mostrar la maquinaria médica y judicial que rodea la historia. Acerca del resto, dejamos el cuidado de hablar a los psicoanalistas y a los criminólogos. Lo que es asombroso, es que este texto que los había dejado sin voz en su época, los ha dejado hoy en el mismo mutismo.

—He encontrado en la ***Historia de la locura*** *una frase en la que usted dice que conviene «desprender las cronologías y las sucesiones históricas de toda perspectiva de progreso».*

— Es algo que debo a los historiadores de la ciencias. Tengo esta precaución metodológica, este escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso que precisamente se tendría que reconstruir en la historia, tener respecto a nosotros mismos, a nuestro presente, a lo que somos, al aquí y al ahora, este escepticismo que impide que se suponga qué es mejor o qué es más. Lo cual no excluye que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos de una positividad, de una valoración.

—Mientras que la ciencia ha partido largo tiempo del postulado que la humanidad progresaba.

—¿La ciencia? Más bien la historia de la ciencia. Y yo no digo que la humanidad no progrese. Digo que es un mal método plantearse el problema: ¿cómo ha sido posible que hayamos progresado? El problema es ¿cómo sucede esto? Y lo que pasa ahora no es necesariamente mejor ni más elaborado, o más lúcido de lo que pasó otras veces.

—Sus investigaciones tratan de cosas banales o banalizadas porque no son vistas. Por ejemplo, estoy sorprendido de que las prisiones estén en las ciudades y ***nadie las vea.*** *O que citando se las ve, se pregunta distraídamente si se trata de una prisión, de una escuela, de un cuartel o de un hospital sin más. El suceso ¿no es hacer visible aquello que nadie ve?*

O también de una cierta manera estudios muy minuciosos como la situación del régimen fiscal y del campesinado en el Bas-Languedoc entre 1880 y 1882, fenómeno capital que nadie veía, del mismo modo que la prisión.

— En un sentido, la historia ha sido siempre hecha de ese modo. Mostrar lo que no se veía debido quizás a que se utilizaba un instrumento de ampliación, y que en lugar de estudiar las instituciones de la monarquía entre el siglo XVI y el final del XVIII, se puede estudiar perfectamente la institución del Consejo desde arriba entre la muerte de Enrique IV y la llegada de Luis XIII. Se ha permanecido en el mismo dominio del objeto pero éste se ha agrandado.

Pero hacer ver lo que no se veía puede ser cambiar de nivel, dirigirse a un nivel que hasta entonces no era pertinente históricamente, que no tenía ninguna valoración, ni moral, ni esté-

tica, ni política, ni histórica. Hoy día es evidente que la manera de tratar a los presos forma parte de la historia de la razón. Pero esto no lo era tanto hace cincuenta años, cuando la historia de la razón era Platón, Descartes, Kant, o aun Arquímides, Galileo y Newton.

—De todos modos hay entre razón y sinrazón un juego de espejos, una antinomia simple, que no existe cuando usted escribe: «se hace la historia de las experiencias sobre los ciegos de nacimiento, los niños-lobo, o la hipnosis. Pero, ¿quién hará la historia más general, más borrosa, más determinante también del examen?... pues en esta fina técnica todo un dominio del saber, todo un tipo de poder se encuentran comprometidos».

— De forma general, los mecanismos de poder nunca han sido muy estudiados en la historia. Han sido estudiadas las personas que detentaban el poder. Se trataba de l*a* historia anecdótica de los reyes, de los generales. A ésta se le ha opuesto la historia de los procesos, de la infraestructuras económicas. A su vez a ésta se ha opuesto una historia de las instituciones, es decir, aquello que se considera como superestructura en relación a la economía. Ahora bien, el poder en sus estrategias, a la vez generales y afinadas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado. Una cosa que ha sido aún menos estudiada, es el conjunto de relaciones entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro. Se admite, es una tradición del humanismo, que desde que se toca al poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejado del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, éstos únicamente pueden descubrir la verdad.

Ahora bien, tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquél descubrimiento, de ésta o aquélla forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder. El mandarinato universitario no es más que la forma más visible, la más esclerotizada, y la menos peligrosa de esta evidencia. Se necesita ser bien ingenuo para imaginar que en el mandarín universitario culminan los efectos de poder ligados al saber. Más que en el personaje del viejo

profesor, se encuentran en otra parte, difusos, anclados, peligrosos de otra manera.

El humanismo moderno se equivoca, pues, estableciendo esta división entre saber y poder. Están integrados, y no se trata de soñar un momento en el que el saber no dependería más del poder, lo que es una forma de reconducir bajo forma utópica el mismo humanismo. No es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder. «Liberemos la investigación científica de las exigencias del capitalismo monopolista»: es posiblemente un excelente *slogan* pero no será nunca más que un *slogan.*

—Usted parece tener una cierta distancia respecto a Marx y al marxismo, esto le ha sido ya reprochado a propósito de la ***Arqueología del saber.***

— Sin duda. Pero hay también por mi parte una especie de juego. Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. ¿Un físico cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página o de aprobación elogiosa que pruebe hasta qué punto es fiel al pen samiento del Maestro. Y como los otros físicos saben lo que hizo Einstein, lo que ha inventado, demostrado, lo reconocen al paso. Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista.

—Para parafrasear a Astruc diciendo: el cine americano, este pleonasmo, se podría decir: el historiador marxista, este pleonasmo.

—Aproximadamente. Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión. Con aquellos que van a declararse marxistas porque juegan esta especie de regla de juego que no es la del marxismo,

sino de la comunistología, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo se debe utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado marxista.

_ *Y ¿qué pasa con Nietzsche? Estoy sorprendido por su pre sencia difusa, pero cada día más fuerte, y finalmente en oposición a la hegemonía de Marx, en el pensamiento y el sentimiento con temporáneos desde hace una decena de años.*

— Ahora, permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor hice con frecuencia cursos sobre él, pero hoy no lo haría. Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.

Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.

La presencia de Nietzsche es cada día más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se hacen o se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés.

6.

PODER - CUERPO*

Q. C: *En Vigilar y Castigar usted ilustra un sistema político en el que el cuerpo del rey juega un papel esencial...*

M. F.: En una sociedad como la del siglo XVII, el cuerpo del rey no era una metáfora, sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía.

Q. C: *¿Y la república «una e indivisible»?*

M. F.: Es una fórmula impuesta contra los girondinos, contra la idea de un federalismo a la americana. Pero nunca funciona como el cuerpo del rey bajo la monarquía. No hay cuerpo de la República. Por el contrario, es el cuerpo de la sociedad el que se convierte, a lo largo del siglo XIX, en el nuevo principio. A este cuerpo se le protegerá de una manera casi médica: en lugar de los rituales mediante los que se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, se van a aplicar recetas, terapéuticas tales como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delincuentes. La eliminación por medio del suplicio es así reemplazada por los métodos de asepsia: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los «degenerados».

* *Pouvoir-corps.* Rev. *Quel Corps,* n.° 2, septiembre 1975. ' Págs. 2-5.

Q. C: *¿Existe un fantasma corporal al nivel de las diferentes instituciones?*

M. F.: Creo que el gran fantasma, es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades. Ahora bien, no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.

Q. C: *El siglo XVIII es visto bajo el ángulo de la liberación. Usted lo describe como la instauración de una cuadriculación. ¿Puede darse la una sin la otra?*

M. F.: Como siempre en las relaciones de poder, se encuentra uno ante fenómenos complejos que no obedecen a la forma hegeliana de dialéctica. El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado... El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo... Recuerde usted el pánico de las instituciones del cuerpo social (médicos, hombres políticos) con la idea de la unión libre o del aborto. De hecho, la impresión de que el poder se tambalea es falsa porque puede operar un repliegue, desplazarse, investirse en otra parte..., y la batalla continúa.

Q. C: *¿Sería ésta la explicación de las famosas «recuperaciones» del cuerpo por la pornografía, la publicidad?*

N. F.: No estoy totalmente de acuerdo en hablar de «recuperación». Es el desarrollo estratégico normal de una lucha... Cojamos un ejemplo concreto, el del autoerotismo. Los controles de la masturbación no han comenzado prácticamente en Europa hasta el siglo XVIII. Bruscamente, un tema-pánico aparece: una enfermedad terrorífica se desarrolla en el mundo occidental: los jóvenes se masturban. En nombre de este miedo se ha instaurado sobre el cuerpo de los niños — a través de las familias, pero sin que ellas estén en el origen— un control, una vigilancia de la sexualidad, una objetivación de la sexualidad con una persecución del cuerpo. Pero la sexualidad, convirtiéndose así en un objeto de preocupación y de análisis, en blanco de vigilancia y de control, engendraba al mismo tiempo la inte-sificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo...

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: «¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!» A cada movimiento de uno de los adversarios responde el movimiento del otro. Pero esto no es «recuperación» en el sentido en el que hablan los izquierdistas. Es preciso aceptar lo indefinido de la lucha... esto no quiere decir que no terminará un día.

Q. C: *¿Una nueva estrategia revolucionaria de la toma* ***del*** *poder no pasa por una nueva definición de una política* ***del*** *cuerpo?*

M. F. Es en el desarrollo de un proceso político —no sé si revolucionario— como ha aparecido, con una insistencia cada vez mayor, el problema del cuerpo. Se puede decir que lo que sucedió después de mayo del 68 —y verosímilmente lo que lo ha preparado— era profundamente antimarxista ¿Cómo los movimientos revolucionarios europeos van a ser capaces de liberarse del «efecto-Marx», de las instituciones propias del marxismo de los siglos XIX y XX? Tal era la orientación de este movimiento. En esta puesta en cuestión de la identidad marxismo = proceso revolucionario, identidad que constituía una especie de dogma, la importancia del cuerpo es una de las piezas más importantes, si no esenciales.

Q. C.: *¿Cuál es la evolución* ***de*** *la relación* ***corporal entre las*** *masas y el aparato de Estado?*

M. F.: Es preciso en principio descartar una tesis muy extendida según la cual el poder en nuestras sociedades burguesas y capitalistas habría negado la realidad del cuerpo en provecho del alma, de la conciencia, de la idealidad. En efecto, nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder... ¿Cuál es el tipo de inversión sobre el

cuerpo que es preciso y suficiente para el funcionamiento de una sociedad capitalista como la nuestra? Pienso que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, meticulosa. De ahí esos regímenes disciplinarios formidables que uno encuentra en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, las ciudades, los inmuebles, las familias... y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta de que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado. Se descubre entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas... Queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual.

Q. C: *¿Su interés por el cuerpo se separa de las interpretaciones actuales?*

M. F.: Me separo, me parece, a la vez de la perspectiva marxista y paramarxista. Respecto a la primera, no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse.

Q. C: *Pero hay, en la perspectiva marxista, la conciencia del efecto del poder sobre el cuerpo en la situación de trabajo.* M. F.: Ciertamente. Pero en la medida en que hoy las reivindicaciones ya no son las del cuerpo asalariado sino las del salario, no se oye casi hablar de ellas en cuanto tales. Todo-sucede como si los discursos «revolucionarios» estuviesen penetrados de temas rituales que se refieren a los análisis marxistas. Y si bien existen cosas muy interesantes de Marx sobre el cuerpo, el marxismo —en tanto que realidad histórica— las ha ocultado terriblemente en provecho de la conciencia y de la ideología...

Es preciso asimismo demarcarse de los paramarxistas como Marcuse que da a la noción de represión un papel exagerado. Ya que si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa,

sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible.

El enraizamiento del poder, las dificultades que surgen para desprenderse de él, provienen de todos estos lazos. Por esta razón la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, me parece muy insuficiente y posiblemente peligrosa.

Q. C: *Usted estudia los micropoderes que se ejercen a nivel cotidiano. ¿No descuida el aparato de Estado?*

M. F.: En efecto, los movimientos revolucionarios marxistas y marxistizados desde finales del siglo XIX han privilegiado el aparato de Estado como blanco de la lucha.

¿A qué ha conducido esto en último término? Para poder luchar contra un Estado que no es solamente un gobierno, es necesario que el movimiento revolucionario se procure el equivalente en términos de fuerzas político-militares, en consecuencia, que se constituya como partido, modelado —en el interior— como un aparato de Estado, con los mismos mecanismos de disciplina, las mismas jerarquías, la misma organización de poderes. Esta consecuencia es pesada. En segundo lugar, la toma del aparato de Estado —y esta fue una gran discusión en el interior mismo del marxismo— ¿debe considerarse como una simple ocupación con eventuales modificaciones o bien ser la ocasión de su destrucción? Usted sabe cómo se ha zanjado al final el problema: es preciso minar el aparato, pero no hasta el final ya que desde el momento en que la dictadura del proletariado se establezca, la lucha de clases no estará sin embargo terminada. Es pues preciso que el aparato de Estado esté suficientemente intacto para poder utilizarlo contra los enemigos de clase. Se llega así a la segunda consecuencia: el aparato de Estado debe ser reconducido, al menos hasta un cierto punto, durante la dictadura del proletariado. En fin, tercera consecuencia: para hacer funcionar estos aparatos que están ocupados pero no destruidos, es preciso acudir a los técnicos y a los especialistas. De este modo se utiliza la antigua clase familiarizada con el aparato, es decir, a la burguesía. He ahí lo que pasó en la URSS. No pretendo en absoluto negar la importancia del aparato de Estado, pero me parece que

entre las condiciones que deben reunirse para no repetir la experiencia soviética, para que no encalle el proceso revolucionario, una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado. Otra ventaja de hacer la crítica a nivel ínfimo: no se podrá reconstituir la imagen del aparato de Estado en el interior de los movimientos revolucionarios.

Q. C: *Centrémonos precisamente en las ciencias humanas, en el psicoanálisis en particular.*

M. F.: El caso del psicoanálisis es efectivamente interesante. Se estableció contra un cierto tipo de psiquiatría (la de la degeneración, del eugenismo, de la herencia). Esta práctica y esta teoría — representadas en Francia por Megnan —, han constituido su gran rechazo. Entonces efectivamente, en relación a dicha psiquiatría (que continúa siendo por otra parte la psiquiatría de los psiquiatras de hoy), el psicoanálisis ha jugado un papel liberador. Y en ciertos países (pienso en el Brasil) él psicoanálisis jugó un papel político positivo de denuncia de la complicidad entre los psiquiatras y el poder. Observad lo que sucede en los países del Este, los que se interesan por el psicoanálisis no son los psiquiatras más disciplinados...

No es menos cierto que en nuestras sociedades, el proceso continúa y está investido de forma distinta... El psicoanálisis, en algunos de sus logros, tiene efectos que entran en el marco del control y de la normalización. El psicoanálisis encuentra una de sus posibilidades de emergencia en el gran esfuerzo de disciplinarización y de normalización desarrollado durante el siglo XIX. Freud lo sabía bien. En realidad en el terreno de la normalización era consciente de ser más fuerte que los otros. Entonces ¿a qué viene ese pudor sacralizante que consiste en decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la normalización?

Q. C: *A través de sus estudios sobre la locura y la prisión se asiste a la constitución de una sociedad cada vez más disciplinaria. Esta evolución histórica parece estar guiada por una lógica casi ineluctable.*

M. F.: Intento analizar cómo, al comienzo de las socieda-

des industriales, se instauró un aparato punitivo, un dispositivo de selección de los normales y anormales. Será preciso que haga más adelante la historia de lo que ocurrió en el siglo XIX, mostrar cómo, a través de una serie de ofensivas y de contraofensivas, y de efectos y de contraefectos, se ha podido llegar al enormemente complejo estado actual, y al perfil contemporáneo de la batalla. La coherencia no resulta de la realización de un proyecto sino de la lógica de las estrategias que se oponen unas a otras. Hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos.

Q. C: *¿Cuál es el papel del intelectual en la práctica militante?*

M. F.: El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis, y en la actualidad este es esencialmente el papel del historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes —según una organización que cumple ahora 150 años—, dónde estos poderes se han implantado. Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla... Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer.

Q. C.: *¿Quién coordina la acción de los agentes de la política del cuerpo?*

M. F.: Es un conjunto enormemente complejo en relación al cual uno se ve obligado a preguntarse en último término cómo ha podido ser tan sutil en su distribución, en sus mecanismos, sus controles recíprocos, sus ajustes, siendo así que no existió nadie que planificase el conjunto. Es un mosaico muy entrelazado. En ciertas épocas aparecen agentes de coordinación... Tomemos el ejemplo de la filantropía a comienzos del siglo XIX: ciertas personas vienen a inmiscuirse en la vida de los otros, de su salud, de la alimentación, de la vivienda... Tras esta función confusa surgieron personajes, instituciones, saberes... una higiene pública, inspectores, asistentes sociales, psicólogos. Más tarde, en la actualidad, asistimos a una proliferación de categorías de trabajadores sociales...'

Naturalmente, la medicina jugó el papel fundamental de denominador común... Su discurso pasaba de un lado a otro. En nombre de la medicina se inspeccionaba cómo estaban instaladas las casas, pero también en su nombre se catalogaba a un loco, a un criminal, a un enfermo... Pero hay —de hecho — un mosaico multivariado de todos estos «trabajadores sociales» a partir de una matriz confusa: la filantropía...

Lo interesante es ver no el proyecto que ha presidido todo esto, sino ver, en términos de estrategia, cómo se instauraron las piezas.

7.

PREGUNTAS A MICHEL FOUCAULT SOBRE LA GEOGRAFIA*

Herodote: El trabajo que usted ha emprendido coincide (y alimenta) en gran parte la reflexión que nosotros hemos emprendido en geografía, y de un modo más general en relación con las ideologías y estrategias del espacio.

Interrogando a la geografía hemos encontrado un determinado número de conceptos: saber, poder, ciencia, formación discursiva, mirada, epísteme, y la arqueología que usted ha realizado ha contribuido a orientar nuestra reflexión. Así, la hipótesis avanzada en la *Arqueología del saber,* según la que una formación discursiva no se define ni por un objeto, ni por un estilo, ni por un juego de conceptos permanente, ni por la persistencia de una temática, sino que debe ser captada como un sistema de dispersión reglamentado, nos ha permitido delimitar mejor el discurso geográfico.

También nos ha sorprendido su silencio en lo que concierne a la geografía (salvo error usted no evoca su existencia más que en una comunicación dedicada a Cuvier, y además no la evoca

* *Questions á Michel Foucault sur la Géographie.* Rev. *Herodote,* n.° 1, primer trimestre, 1976. Págs. 71-85.

más que para relegarla entre las ciencias naturales). Paradójicamente habríamos quedado estupefactos si la geografía hubiese sido tenida en cuenta, pues, a pesar de Kant y Hegel, los filósofos ignoran la geografía. ¿Hay que echar la culpa a los geógrafos que, desde Vidal de La Blanche, tuvieron cuidado en encerrarse, al abrigo de las ciencias sociales, del marxismo, de la epistemología y de la historia de las ciencias, o hay que incriminar a los filósofos desinteresados por una geografía inclasificable, «desplazada», a caballo entre ciencias naturales y ciencias sociales? ¿Tiene la geografía una «plaza» en su arqueología del saber? ¿No reproduce usted, arqueologizándola, la separación entre ciencias de la naturaleza (la encuesta, el cuadro) y ciencias del hombre (el examen, la disciplina), disolviendo de este modo el lugar en que la geografía podría establecerse?

Michel Foucault: Respuesta llanamente empírica, de momento. Se intentará luego ver si hay otra cosa detrás. Si hiciese la lista de todas las ciencias, de todos los conocimientos, de todos los dominios del saber de los que no hablo y debería hablar, y de los que estoy próximo de una forma o de otra, la lista sería casi infinita. No hablo de la bioquímica, no hablo de la arqueología. Incluso no he hecho una arqueología de la historia. Coger una ciencia porque es interesante, porque es importante o porque su historia tendría algo ejemplar, no me parece que sea un buen método. Es sin duda un buen método si se quiere hacer una historia correcta, limpia, conceptualmente aseptizada. Pero a partir del momento en que se quiere hacer una historia que tiene un sentido, una utilización, una eficacia política, no se la puede hacer correctamente más que a condición de estar ligado de una manera o de otra a los combates que se desarrollan en ese terreno. En primer lugar he intentado hacer la genealogía de la psiquiatría porque tenía una cierta práctica y una cierta experiencia del hospital psiquiátrico y percibía ahí combates, líneas de fuerza, puntos de enfrentamiento, tensiones. La historia que he realizado, no la he hecho más que en función de estos combates. El problema, el núcleo de la cuestión, la apuesta, está en poder mantener un discurso verdadero y que sea estratégicamente eficaz; o aún más, cómo puede la verdad de la historia tener efecto políticamente.

H.: Esto conecta con una hipótesis que le propongo: si existen puntos de enfrentamiento, tensiones, líneas de fuerza en geografía, son subterráneos debido a la ausencia de polémica

en geografía. Ahora bien, lo que puede atraer a un filósofo, un epistemólogo, un arqueólogo es arbitrar o sacar provecho de una polémica ya iniciada.

M. F.: Es cierto que la importancia de una polémica puede atraer. Pero yo no soy en absoluto de esa especie de filósofos que tiene o quiere tener un discurso de verdad sobre cualquier ciencia. Dictar la ley en toda ciencia, es el proyecto positivista. No estoy seguro que en ciertas formas de marxismo «renovado» no se encuentre una tentación parecida, que consistiría en decir: el marxismo, como ciencia de las ciencias, puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la repartición entre ciencia e ideología. Pero, esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía. Si hago los análisis que hago no es porque exista una polémica que yo querría arbitrar, sino porque he estado ligado a ciertos combates: medicina, psiquiatría, penalidad. No he pretendido nunca hacer una historia general de las ciencias humanas, ni hacer una crítica en general de la posibilidad de las ciencias. El subtítulo de *Las Palabras y las Cosas* no es *la* arqueología, sino *una* arqueología de las ciencias humanas.

Son ustedes, los que están directamente ligados a lo que ocurre en geografía, los que están enfrentados a todos estos enfrentamientos de poder que atraviesan a la geografía, son ustedes quienes deben afrontarlos, quienes deben adquirir los instrumentos que les permitan combatir ahí. Y en el fondo deberían decirme: «Usted no se ha ocupado de esta cosa que no le concierne exactamente y que no conoce bien». Y yo les respondería: «Sí uno o dos chismes (aproximación o método) que he creído poder utilizar en la psiquiatría, en la penalidad, en la historia natural pueden servirles, me siento muy contento. Si se ven obligados a adoptar otros o a transformar mis instrumentos, muéstrenmelo porque también yo podría beneficiarme».

H.: Usted se refiere con mucha frecuencia a los historiadores: Lucien Febvre, Braudel, Le Roy Ladurie. Y les rinde homenaje en numerosas ocasiones. Se da el caso que estos historiadores intentaron establecer un diálogo con la geografía, más precisamente instaurar una geo-historia o una antropo-geografía. Existía por la mediación de estos historiadores la ocasión de un encuentro con la geografía. Además usted roza el terreno geográfico cuando estudia la economía política y la historia natural. Se puede constatar así un constante aflora-

miento de la geografía sin que nunca sea tenida en cuenta. No hay en mi pregunta ni la solicitud de una hipotética arqueología ni tampoco una decepción: solamente una sorpresa.

M. F.: Me da un poco de reparo no responder más que por argumentos de hecho, pero creo que hay que desconfiar de esta voluntad de esencialidad: si usted no habla de algo es porque encuentra fuertes obstáculos que vamos a intentar desentrañar. Se puede muy bien no hablar de algo simplemente porque no se lo conoce, no porque uno se enfrente a un saber insconscien-te y en consecuencia inaccesible. Usted me pregunta si la geografía tiene un lugar en la arqueología del saber. Sí, a condición de cambiar la formulación. Encontrar un espacio para la geografía significaría que la arqueología del saber tiene un proyecto de cobertura total y exhaustiva de todos los campos de saber, lo cual no es en absoluto ¡o que yo pienso. La arqueología del saber no es más que un modo de aproximación.

Es verdad que la filosofía, al menos desde Descartes, ha estado siempre ligada en Occidente al problema del conocimiento. No hay escapatoria. Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión «¿qué es el conocimiento?» o «¿qué es la verdad?», ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo. Desde Nietszche esta cuestión se transformó. No se trata ya de ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?, sino de ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Era la cuestión de Nietzsche, eso sí, también es la cuestión de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas.* La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos rituali-zados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización. ¿Cuál es su historia, cuáles son sus efectos, cuál es su entramado con las relaciones de poder? Si se adopta esta perspectiva, entonces la geografía sería susceptible de un método semejante. Hay que intentar aplicar este método a la geografía, pero del mismo modo que se aplicaría a la farmacología, la microbiología, la demografía, y qué sé yo... Hablando con propiedad, no hay un espacio específico pero sería necesario hacer esta arqueología del saber geográfico.

H.: Si la geografía no es visible, no está comprendida en el campo que usted explora, en el que usted practica sus búsquedas,

ello está sin duda ligado al proceso deliberadamente **histórico o** arqueológico que de hecho privilegia el factor **tiempo. Se puede** constatar así una preocupación rigurosa por la periodización que contrasta con la vaguedad, la relativa indeterminación de sus localizaciones. Sus espacios de referencia son indistintamente la cristiandad, el mundo occidental, la Europa del **Norte,** Francia, sin que esos espacios de referencia sean verdaderamente justificados o incluso precisados. Usted escribe que «cada periodización divide a la historia en un cierto número de sucesos, e inversamente, cada estrato de sucesos exige una periodización inmediata, puesto que según el nivel del que se parta deberán ser delimitadas periodizaciones distintas, y, según la periodización que se establezca, se alcanzarán diferentes niveles. Se accede así a la metodología compleja de la discontinuidad». Se puede, e incluso conviene concebir y construir una metodología de la discontinuidad en función del espacio y de las escalas espaciales. Usted privilegia de hecho el factor tiempo arriesgándose a delimitaciones o espacializaciones nebulosas, nómadas. Espacializaciones inciertas que contrastan con la preocupación de recortar franjas, períodos, edades.

M. F.: Tocamos aquí un problema de método, pero también de soporte material que consiste simplemente en la posibilidad de que una persona sola lo recorra. En efecto, yo podría decir perfectamente: historia de la penalidad en Francia. Después de todo es esto esencialmente lo que he hecho, si se exceptúan un cierto número de desbordamientos, de referen-cias, de puntos de contacto con el exterior. Si no lo digo, si dejo flotar una especie de vaga frontera, un poco occidental, un poco nómada es debido a que la documentación que he utilizado desborda un poco el caso de Francia, y con mucha frecuencia, para comprender un fenómeno francés me he visto obligado a referirme a algo que ocurre en el exterior, que sería poco explícito, que fue anterior en el tiempo, que sirvió de modelo. Esto me permite, con modificaciones regionales o locales, situar estos fenómenos en las sociedades anglosajona, española, italiana, etc. No hago mayores precisiones porque sería tan abusivo decir «no hablo más que de Francia» que decir «hablo de toda Europa». Sería necesario en efecto precisar -pero esto implicaría un trabajo colectivo— en dónde se detiene este tipo de proceso, a partir de dónde se puede decir: «ocurre algo distinto».

H.: Esta espacialización incierta contrasta con la profusión de metáforas espaciales: posición, desplazamiento, lugar, cam-

po; incluso en ocasiones geográficas: territorio, dominio, suelo horizonte, archipiélago, geopolítica, región, paisaje.

M. F.: Pues bien, retomemos estas metáforas geográficas.

Territorio, es sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder.

Campo: noción económico-jurídica.

Desplazamiento: se desplaza un ejército, una tropa, una población.

Dominio: noción jurídico-política.

Suelo: noción histórico-geológica.

Región: noción fiscal, administrativa, militar.

Horizonte: noción pictórica, pero también estratégica.

No hay más que una noción que sea verdaderamente geográfica, es la de archipiélago. No la he utilizado más que una vez, para designar, y a causa de Solyenitsin —el archipiélago carceral — , esta dispersión y al mismo tiempo el recubrimiento universal de una sociedad por un tipo de sistema punitivo.

H.: Estas nociones no son, ciertamente, estrictamente geográficas. Son sin embargo las nociones básicas de cualquier enunciado geográfico. Ponemos así el dedo en la llaga al advertir que el discurso geográfico produce pocos conceptos, y los retoma un poco de todos lados. Paisaje es una noción pictórica, pero es un objeto esencial de la geografía tradicional.

M. F.: ¿Pero están ustedes seguros de que yo tomo estas nociones de la geografía y no de donde la geografía precisamente las ha tomado?

H.: Lo que hay que subrayar, a propósito de ciertas metáforas espaciales, es que son tanto geográficas como estratégicas, lo cual es muy normal puesto que la geografía se desarrolló a la sombra del ejército. Entre el discurso geográfico y el discurso estratégico se puede observar una circulación de nociones: la región de lo geográfico no es otra cosa que la región militar (de *regere*, dirigir), y provincia no es más que el territorio vencido (de *vincere)*. El campo reenvía al campo de batalla…

M. F.: Se me ha reprochado bastante estas obsesiones espaciales, y en efecto, me han obsesionado. Pero, a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba, las relaciones que pueden existir entre poder y saber. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él los efectos.

Existe una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que inmediatamente si se las quiere describir os reenvían a estas formas de dominación a las que se refieren nociones tales como campo, posición, región, territorio. Y el término político-estratégico indica cómo lo militar y lo administrativo se inscriben efectivamente ya sea sobre un suelo, ya sea en forma de discurso. Quien no plantease el análisis de los discursos más que en términos de continuidad temporal se vería necesariamente avocado a analizarlos y a considerarlos como la transformación interna de una conciencia individual. Construirá así una gran conciencia colectiva dentro de la cual ocurrirían las cosas.

Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder.

H.: Althusser en *Leer el Capital*, plantea y se plantea una cuestión análoga: «El recurso a las metáforas espaciales (...) que el presente texto utiliza plantea un problema teórico: el de su garantía de existencia en un discurso con pretensión científica. Este problema puede plantearse de la forma siguiente: ¿por qué una determinada forma de discurso científico implica necesariamente la utilización de metáforas tomadas de discursos no científicos». Althusser, así, presenta el recurso a las metáforas espaciales como necesario, pero al mismo tiempo como regresivo, no riguroso. Por el contrario todo permite pensar que las metáforas espaciales, lejos de ser reaccionarias, tecnocráticas, abusivas o ilegítimas, son más bien el síntoma de un pensamiento «estratégico», «combativo», que considera el espacio del discurso como terreno y encrucijada de prácticas políticas.

M. F.: Es efectivamente de guerra, de administración, de implantación, de gestión de un poder de lo que se trata en tales expresiones. Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Ha comenzado en Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de anti-historia para todos aquellos que confunden la historia con

las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba contra el tiempo. Se «negaba la historia», como decían los tontos, se era un «tecnócrata». No comprendían que, en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, del perfilamiento de los objetos, de los gráficos, de las organizaciones de los dominios, lo que se hacía aflorar eran los procesos —por supuesto históricos- del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos.

H.: con *Vigilar y Castigar,* esta estrategización del pensamiento alcanza una nueva cota. Con el panoptismo, nos encontramos más allá de la metáfora. Lo que está en juego es la descripción de instituciones en términos de arquitectura, de figuras espaciales. Usted evoca incluso como conclusión la «geopolítica imaginaria» de la ciudad carcelaria. ¿Esta figura panóptica da cuenta del aparato de Estado en su conjunto? Aparece, en su último libro, un modelo implícito de poder: una diseminación de micropoderes, una red de aparatos dispersos, sin aparato único, sin foco ni centro, y una coordinación transversal de instituciones y de tecnologías. Sin embargo, usted señala la estatalización de las escuelas, hospitales, casas de corrección y de educación hasta entonces en manos de los grupos religiosos o de las asociaciones de beneficencia. Y paralelamente comienza a funcionar una policía centralizada que ejerce una vigilancia permanente, exhaustiva, capaz de hacerlo todo visible con la condición de hacerse a sí misma invisible. «La organización del aparato policial ratifica en el siglo XVIII la generalización de las disciplinas y alcanza las dimensiones del Estado».

M. F.: A través del panoptismo apunto a un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve al poder. El panoptismo ha sido una invención tecnológica en el orden del poder, como la máquina de vapor en el orden de la producción. Esta invención tiene esto de particular: que ha sido utilizada en un principio en niveles locales: escuelas, cuarteles, hospitales. En ellos se ha hecho la experimentación de la vigilancia integral. Se ha aprendido a confeccionar historiales, a establecer anotaciones y clasificaciones, a hacer la contabilidad integral de estos datos individuales. Ciertamente, la economía —y el fisco— habían ya

utilizado algunos de estos procedimientos. Pero la vigilancia permanente de un grupo escolar o de un grupo de enfermos, es otra cosa. Y estos métodos han sido generalizados a partir de un cierto momento. El aparato policial ha sido uno de los principales vectores de esta extensión, pero también la administración napoleónica. Creo haber citado una descripción muy bonita del papel de los procuradores generales en el Imperio considerándolos el ojo del emperador, y, desde el primer procurador general de París hasta el simple sustituto de provincias, es una sola y misma mirada la que vigila los desórdenes, previene los peligros de criminalidad, sanciona todas las desviaciones. Y si por casualidad algo en esta mirada universal se relajaba, si se adormecía en algún sitio, entonces el Estado no estaría lejos de su ruina. El panoptismo no ha sido coinfiscado por los aparatos de Estado, pero éstos se han apoyado sobre esta especie de pequeños panoptismos regionales y dispersos. De tal modo que, si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente. Habría que evitar un esquematismo —esquematismo que por otra parte no está en el propio Marx que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden.

H.: Si el aparato de Estado no es el vector de todos los poderes, no es por ello menos cierto que recubre lo esencial de las prácticas disciplinarias, y muy particularmente en Francia con el sistema panóptico-policial.

M. F.: La monarquía administrativa de Luis XIV y Luis XV, tan fuertemente centralizada, ha sido ciertamente un primer modelo. Usted sabe que en la época de Luis XV se ha inventado la policía. No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y la eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente

por el aparato de Estado, que con frecuencia lo afianzan mucho mejor, lo reconducen, le proporcionan su mayor eficacia. Con la sociedad soviética se tiene el ejemplo de un aparato de Estado que ha cambiado de manos y que deja las jerarquías sociales, la vida de familia, la sexualidad, el cuerpo, casi como estaban en una sociedad de tipo capitalista. Los mecanismos de poder que funcionan en el taller entre el ingeniero, el capataz y el obrero ¿cree usted que son muy diferentes en la Unión Soviética?

H.: Usted ha mostrado cómo el saber psiquiátrico implicaba, suponía, exigía, la clausura del manicomio, cómo el saber disciplinario conllevaba el modelo de la prisión, la medicina de Bichat el recinto del hospital, y la economía política la estructura de la fábrica. Podemos preguntarnos, como si se tratase de una ocurrencia, o de una hipótesis, si el saber geográfico no lleva inscrito el cerco de la frontera, sea ésta nacional, provincial o municipal. Y por tanto si a las figuras del encierro que usted ha puesto de relieve -del loco, del delincuente, del enfermo, del proletario — no habría que añadir la del ciudadano soldado. El espacio del encierro sería entonces infinitamente más ancho y menos compartimentado.

M. F.: Es muy seductor. Y según usted ¿se trataría del hombre de las nacionalidades? Pues ese discurso geográfico que justifica las fronteras, es el discurso del nacionalismo.

H.: La geografía sería junto con la historia constitutiva de este discurso nacional, como bien lo muestra la instauración de la escuela de Jules Ferry que deposita en la historia-geografía la misión de realizar y de inculcar el espíritu cívico y patriótico.

M. F.: Lo que tiene por efecto la constitución de una identidad. Pues mi hipótesis es que el individuo no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.

Por otra parte, sobre los problemas de la identidad regional, y sobre todos los conflictos que pueden darse entre ésta y la identidad nacional, habría muchas cosas que decir.

H.: El mapa como instrumento de saber-poder atraviesa los tres umbrales que usted ha distinguido: medida en los Griegos, encuesta en la Edad Media, examen en el siglo XVIII. El mapa coincide con cada uno de estos umbrales, se transforma

de instrumento de medida en instrumento de encuesta para convertirse hoy en instrumento de examen (mapa electoral, mapa de las percepciones, etc.). Es verdad que la historia del mapa (o su arqueología) no respeta su «cronología».

M. F.: Un mapa de votos o de opciones electorales: es un instrumento de examen. Creo que históricamente se ha dado esta sucesión de tres modelos, pero entiéndase bien que estas tres técnicas no permanecieron aisladas unas de otras. Inmediatamente se han contaminado. La encuesta ha utilizado la medida y el examen ha utilizado la encuesta, más tarde el examen ha rebotado sobre las otras dos, de tal modo que volvemos a encontrar un aspecto de su primera cuestión: ¿distinguir entre examen y encuesta no conduce a la división ciencia social ciencia de la naturaleza? En efecto, quisiera ver cómo la encuesta como modelo, como esquema administrativo, fiscal y político, ha podido servir de matriz a esos enormes recorridos que tuvieron lugar desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVIII y en los que las gentes surcando el mundo recogían informaciones. No las recogían en estado bruto. Literalmente, encuestaban, seguían esquemas que tenían más o menos claros, más o menos conscientes. Y pienso que las ciencias de la naturaleza se han efectivamente alojado en el interior de esta forma general que era la encuesta —del mismo modo que las ciencias del hombre nacieron a partir del momento en que estuvieron preparados los procedimientos de vigilancia y de registro de los individuos. Pero eso no fue más que el punto de partida.

Y a través de los entrecruzamientos que se produjeron inmediatamente, encuesta y examen se interfirieron, y por consiguiente ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre han igualmente entrecruzado sus conceptos, sus métodos, sus resultados. Pienso que en la geografía se tendría un hermoso ejemplo de disciplina que utiliza sistemáticamente encuesta, medida y examen.

H.: Existe además en el discurso geográfico una figura omnipresente: la del inventario o catálogo. Y este tipo de inventario utiliza el triple registro de la encuesta, de la medida y del examen. El geógrafo —es posiblemente su función esencial, estratégica— recoge la información. Inventario que en estado puro no tiene gran interés y que no es de hecho utilizable más que por el poder. El poder no tiene necesidad de ciencia sino de una masa de informaciones que, por su posición estratégica, él es capaz de explotar.

Se comprende mejor así la débil trascendencia epistemológica de los trabajos geográficos, mientras que éstos son (o mejor, eran) de un provecho considerable para los aparatos del poder. Esos viajeros del siglo XVII o esos geógrafos del XIX eran en realidad agentes de información que recogían y cartografiaban los datos, información que era directamente explotable por las autoridades coloniales, los estrategas, los comerciantes o los industriales.

M. F.: Puedo citar un hecho con ciertas reservas. Una persona especializada en los documentos que datan de la época de Luis XIV, consultando la correspondencia diplomática del siglo **XVII,** se dio cuenta de que muchos textos que han sido después reproducidos como narraciones de viajeros que hablaban de tantas maravillas, de plantas increíbles, de animales monstruosos, eran en realidad narraciones cifradas. Eran informaciones precisas sobre el estado militar del país, los recursos económicos, los mercados, las riquezas, las posibilidades de relación. De modo que muchas personas consideraban ingenuidades tardías de ciertos naturalistas y geógrafos del XVIII las cosas que en realidad eran informaciones extraordinariamente precisas, de las que parece se posee la clave.

H.: Preguntándonos por qué la geografía no había conocido ninguna polémica, pensamos enseguida en la débil influencia que Marx ejerció sobre los geógrafos. No ha habido geografía marxista, ni siquiera tendencia marxista en geografía. Los geógrafos que se reclaman del marxismo se bifurcan de hecho hacia la economía o hacia la sociología, privilegian las escalas planetaria y media. Marxismo y geografía se articulan difícilmente. Es posible que el marxismo, en todo caso *El Capital*, y en general los textos económicos se presten mal a la espacialización por privilegiar el factor tiempo. ¿Se refiere usted a esto en el párrafo de una entrevista en la que dice: «cualquiera que sea la importancia de las modificaciones aportadas —por Marx— a los análisis de Ricardo, no creo que sus análisis económicos escapen del espacio epistemológico instaurado por Ricardo»?

M. F.: Marx para mí no existe. Quiero decir esta especie de identidad que se ha construido en torno a un nombre propio, y que se refiere tan pronto a un cierto individuo, tan pronto a la totalidad de lo que ha escrito, tan pronto a un inmenso proceso histórico que deriva de él. Pienso que sus análisis económicos, la manera como analiza la formación del capital están regidos

en gran parte por conceptos que provienen de la misma trama de la economía ricardiana. No tengo ningún mérito en decirlo, es el propio Marx quien lo ha dicho. Pero coja por el contrario su análisis de la Comuna de París o su *18 Brumario de Luis-Napoleón.* Encontrará allí un tipo de análisis histórico que manifiestamente no deriva de un modelo del siglo **XVIII.**

Hacer funcionar a Marx como a un «autor», localizable en un filón discursivo único y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de coherencia interna, es siempre posible. Después de todo se tiene perfectamente el derecho de «academizar» a Marx. Pero ello es desconocer el estallido que ha producido.

H.: Si se lee Marx desde una exigencia espacial, su obra se nos muestra heterogénea. Existen trozos enteros que denotan una sensibilidad espacial sorprendente.

M. F.: Tiene algunos muy notables. Así todo lo que Marx ha escrito sobre el ejército y su papel en el desarrollo del poder político. Son cosas muy importantes que han sido prácticamente abandonadas en provecho de los comentarios incesantes sobre la plusvalía.

Estoy contento de esta entrevista con ustedes porque he cambiado de parecer entre el principio y el fin. Es cierto que al comienzo pensé que ustedes reivindicaban la plaza de la geografía del mismo modo que los profesores que protestan cuando se les anuncia una reforma de la enseñanza: «habéis disminuido el horario de las ciencias naturales o de la música...». Entonces me he dicho: «Son muy amables al querer que se les haga su arqueología, pero después de todo, que la hagan ellos». No había percibido en absoluto el sentido de vuestra objeción. Me doy cuenta de que los problemas que plantean a propósito de la geografía son esenciales para mí. Entre un cierto número de cosas que yo relacioné, estaba la geografía, que era el soporte, la condición de posibilidad del paso de lo uno a lo otro. He dejado cosas en suspenso o he hecho relaciones arbitrarias.

Cuanto más avanzo, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de dominios que podrían constituir una especie de geopolótica, punto en el que mis preocupaciones

enlazarían con vuestros métodos. Hay un tema que querría estudiar en los años próximos: el ejército como matriz de organización y de saber —la necesidad de estudiar la fortaleza, la «campaña», el «movimiento», la colonia, el territorio. La geografía debe estar pues en el centro de lo que yo hago.

8.

CURSO DEL 7 DE ENERO DE 1976*

Lo que querría deciros es que voy a intentar finalizar, poner término, en cierta medida, a una serie de trabajos que habíamos comenzado hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y sobre los cuales se han acumulado tanto para vosotros como para mí algunos inconvenientes. Se trataba de investigaciones que eran muy próximas las unas a las otras sin llegar a formar un conjunto coherente ni una continuidad. Investigaciones fragmentarias, las cuales a fin de cuentas no han sido realizadas, y que ni siquiera hemos continuado. Investigaciones dispersas y repetitivas al mismo tiempo que retomo en los mismos esbozos, en los mismos términos, en los mismos conceptos...

Lo que habíamos hemos, os recuerdo, eran ligeros indicios de la historia del procedimiento penal, algún capítulo sobre el desarrollo y la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX, consideraciones sobre la sofística, sobre el dinero en Grecia o sobre la Inquisición en la Edad Media; el esbozo de una historia de la sexualidad, o en todo caso una historia del

* Cursos pronunciados por Michel Foucault en el *College de France.* Traducidos directamente de la grabación en cinta magnetofónica.

saber sobre la sexualidad a través de la práctica de la confesión en el siglo XVII o de las formas de control de la sexualidad infantil en los siglos XVIII-XIX; una génesis, o mejor, la individualización de la génesis de una teoría y de un saber sobre la anomalía con todas las técnicas que de aquí nos han sido legadas. Todo ello se arrastra, no avanza, se repite, y no está conexionado, en el fondo no cesa de decir la misma cosa, tal vez no dice nada. En dos palabras, no concluye.

Podría deciros que, después de todo, se trataba de pistas a seguir, importaba poco a donde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen de antemano una dirección determinada. Eran líneas trazadas someramente, a vosotros corresponde continuarlas o conducirlas a otro punto. A mí proseguirlas eventualmente o darles otra configuración. De hecho, vamos a ver qué se puede hacer con estos fragmentos. Desde mi punto de vista los imagino como un pez que salta sobre la superficie del agua y deja un trazo provisional de espuma, y deja creer, o hace creer, o quiere creer, o cree efectivamente que está debajo, donde no se lo ve, donde ya no es percibido ni controlado por nadie siguiendo una trayectoria más profunda, más coherente, más razonada.

En efecto, una vez realizado el trabajo que he presentado, había considerado que este proceso fragmentario en su conjunto, repetitivo y discontinuo, correspondía a algo que podría llamarse una pereza febril que es propia caracterialmente de los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de las referencias, de la escritura polvorienta, de los textos difícilmente localizables, de los libros que apenas impresos se cierran y duermen a continuación en las estanterías de las bibliotecas, algunos de los cuales no se consultan hasta siglos más tarde; todo esto contribuye sin duda a la inercia atareada de aquellos que profesamos un saber inútil, una especie de saber suntuoso, una riqueza de «nuevo rico» cuyos signos externos están a pie de página. Pereza febril que es propia de todos aquellos que se sienten solidarios con una de las más antiguas y de las más características sociedades secretas de occidente, sociedad secreta extrañamente indestructible, desconocida en la antigüedad, me parece, y formada al comienzo del cristianismo, en la época de los primeros conventos probablemente, al margen de las invasiones, de los incendios y de los bosques: me refiero a la gran, tierna y ardorosa masonería de la erudición inútil.

Sin embargo, no es simplemente el gusto por esta masonería

el que me ha estimulado a hacer lo que he hecho. Creo que el trabajo que hicimos podría justificarse diciendo que es adecuado al período concreto que habíamos estudiado, a estos diez, quince, al máximo veinte últimos años, período en el que se producen dos fenómenos que si bien no son realmente importante, son al menos, según mi parecer, bastante interesantes.

Por una parte, hay un período caracterizado por lo que podemos llamar la eficacia de la ofensiva dispersa y discontinua. Pienso en muchas cosas, en la extraña eficacia, por ejemplo, cuando se ha tratado de obstaculizar el funcionamiento de la institución psiquiátrica, de los discursos localizados de la antisiquiatría, discursos que sabéis no estaban y todavía no están ahora fundamentados por una sistematización de conjunto que hubiese podido servir y serviría todavía de referencia: pienso en la referencia originaria al análisis existen-cial, o en aquellas actuales insertadas, *grosso modo,* en el marxismo, tales como la teoría de Reich. Pienso también en la extraña eficacia de las conexiones que se han rebelado contra la moral y la jerarquía tradicional, conexiones que se referían sólo de un modo vago y distante a Reich o a Marcuse. Pienso en la eficacia de las conexiones contra el aparato judicial y penal, alguna de las cuales conectaba desde muy lejos con esta noción general y por otra parte bastante problemática de justicia de clase; otras se referían de modo apenas precisado a una temática anárquica. Pienso además en la eficacia de un libro como el *Anti-Edipo,* que no se refería prácticamente a ninguna otra cosa más que a su misma prodigiosa inventiva teórica: libro, o mejor, cosa, suceso que ha logrado enronquecer en su práctica más cotidiana el mismo ininterrumpido murmullo que hace mucho ha pasado del diván a la poltrona.

Ahora bien, diré que desde hace diez o quince años emerge la proliferante crítica de las cosas, las instituciones, las prácticas y los discursos: una especie de enfriamiento general de los cimientos, especialmente los más familiares, los más sólidos y los más cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos cotidianos. Pero junto a este enfriamiento y a esta asombrosa eficacia de la critica discontinua, concreta y local, se descubre en realidad algo que no estaba previsto al principio y que podría llamarse el efecto inhibitorio propio de las *teorías totalitarias,* globales. No digo que estas teorías globales no hayan procurado ni procuren todavía, de manera bastante constante, instrumentos utilizables localmente: el marxismo y el psicoanálisis están ahí para confirmarlo. Pero

pienso que no habrían procurado tales instrumentos más que a condición de que la unidad teórica del discurso quedase como en suspenso, cercenada, hecha pedazos, trastocada, ridiculizada, teatralizada... En cualquier caso, toda renovación en términos de totalidad, ha tenido, en la práctica, un efecto de freno.

Así pues, primer punto, primera característica de estas cosas que han sucedido desde hace una quincena de años: carácter *local* de la crítica, que no quiere decir, pienso, empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni eclecticismo equívoco, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica; ni tampoco quiere decir ascetismo voluntario que se reduciría a la mayor pobreza posible. Creo que este carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, que no necesita, para afirmar su propia validez, del beneplácito de un sistema de normas comunes.

Segunda característica de esto que viene sucediendo desde hace algún tiempo: esta crítica local se ha realizado, me parece, a través de lo que podríamos llamar los «retornos del saber». Por retornos del saber quiero decir esto: en este año apenas transcurrido se ha encontrado con frecuencia, al menos a un nivel superficial, toda una temática del tipo: no el saber sino la vida, no el conocimiento sino la realidad, no los libros sino el dinero, etc. Pero, me parece que en el fondo de esta temática, a través de ella, hemos visto producirse lo que podría llamarse *la insurrección de los saberes sometidos.*

Y por saberes sometidos entiendo dos cosas: por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. Concretamente, no es realmente una semiología de la vida manicomial, ni tampoco una sociología de la delincuencia quienes han permitido hacer una crítica efectiva del manicomio y de la prisión, sino directamente la aparición de determinados contenidos históricos; y esto simplemente porque sólo los contenidos históricos permitieron encontrar de nuevo la ruptura de los enfrenta-mientos y de la lucha que los amaños funcionales y las organizaciones sistemáticas tienen por objeto ocultar. Ahora bien, los saberes sometidos son estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha

hecho reaparecer, evidentemente a través del instrumento de la erudición.

En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cienti-ficidad exigida. Y a través dé la reaparición de estos saberes bajos, de estos saberes no cualificados, sin rodeos, descalificados (del psiquiatrizado, del enfermo, del médico) —el saber paralelo y marginal respecto al de la medicina—, saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica.

Sin embargo, es una extraña paradoja querer poner juntos en la misma categoría de saberes sometidos, por una parte los contenidos del conocimiento histórico meticuloso, erudito, exacto, y por otra esto saberes locales, singulares, estos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que fueron relegados cuando no efectiva y explícitamente dados de lado. Pues bien, me parece que este acoplamiento entre los saberes soterrados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia se ha verificado realmente y es lo que ha dado su fuerza esencial a la crítica efectuada en los discursos de estos últimos quince años.

En un caso como en otro, de hecho, tanto en este saber de la erudición como en aquellos descalificados, en estas dos formas de saberes sometidos o soterrados, ¿de qué se trataba realmente? Se trataba del *saber histórico de la lucha.* Tanto en los sectores especializados de la erudición como en el saber descalificado de la gente se conservaba la memoria de los enfrentamientos, memoria que desde entonces hasta hoy fue mantenida al margen.

Y se ha perfilado así lo que podría llamarse una genealogía, o más bien investigaciones genealógicas múltiples, redescubri-miento conjunto de la lucha y memoria directa de los enfrentamientos. Y esta genealogía, en tanto que acoplamiento del saber erudito y del saber de la gente, no sólo ha sido posible, sino que además pudo intentarse con una condición: que fuese

eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y con todos los privilegios de la vanguardia teórica.

Llamamos *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. De todas formas ésta será la definición provisional de la genealogía que he intentado hacer con vosotros en el curso de los últimos años.

En esta actividad, que puede llamarse pues genealógica, véis que no se trata en realidad de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos. Tampoco se trata de descalificar ahora el elemento especulativo para oponerlo, bajo la forma de un cientismo banal, al rigor del conocimiento estabilizado. No es por consiguiente un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico, ni tampoco un positivismo en el sentido vulgar del término. En realidad se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos. Las genealogías no son pues retornos positivistas a una forma de ciencia más meticulosa o más exacta; las genealogías son precisamente anti-ciencias. No reivindico el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber; no se trata de rechazar el saber y de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata todavía no aprisionada en el saber. No se trata de esto, sino de la insurrección de los saberes no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo importa poco que esta institucionalización del discurso científico se incardine en una Universidad o, de un modo más general, en un aparato pedagógico, o en una institución teórico-comercial como el psicoanálisis, o en un aparato político con todas sus referencias como en el caso del marxismo; la genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico.

De forma más precisa, diré que hace ahora muchos años, probablemente más de un siglo, fueron muchos los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia. Se puede decir que igual pregunta fue hecha, y no deja de serlo, a propósito del

psicoanálisis o, también, de la semiología de los textos literarios. Pero a esta cuestión: ¿Es o no una ciencia?, las genealogías, o los genealogistas, responderían: Pues bien, lo que aquí se rechaza es característico del marxismo, del psicoanálisis, etc., es que todos ellos son una ciencia. Más en detalle, diré que interesa más saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis son análogos a una práctica científica en su funcionamiento cotidiano, en sus reglas y construcción, en los conceptos utilizados; y todavía antes de plantearse esta cuestión de la analogía formal y estructural del discurso marxista o psicoanalí-tico con un discurso científico, ¿no sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia? ¿No sería la pregunta: ¿qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis «minorizar» cuando decís: «Hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico»? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber? Cuando os veo esforzaros en establecer que el marxismo es una ciencia no pienso de hecho que estáis demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que, por consiguiente, sus proposiciones son el resultado de un proceso de verificación; para mí estáis haciendo ante todo otra cosa, estáis atribuyendo, al discurso marxista y a todos aquellos que tienen estos discursos, los efectos de poder que el Occidente, al final de la Edad Media, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico.

La genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales — menores, diría Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.

Esto para restituir el proyecto de conjunto. Todos estos frag-

mentos de investigaciones, todos estos discursos, superpuestos, y al mismo tiempo en suspenso, se repiten con obstinación desde hace cuatro o cinco años, y podrían ser considerados los elementos de esta genealogía, si bien no son los únicos que han contribuido a hacerla en el transcurso de la última quincena de años.

Surge entonces un problema y una pregunta: ¿Por qué no continuar con una teoría tan amable y verosímilmente tan poco verificable como la de la discontinuidad, por qué no apropiarse de algo en el campo de la psiquiatría, de la teoría de la sexualidad, etc.? Ciertamente, se podría continuar, y en cierta medida intentaría hacerlo si no hubiesen sucedido un determinado número de cambios en la coyuntura. Quiero decir que, respecto a la situación que hemos conocido hace cinco, diez o incluso quince años, las cosas han cambiado mucho, la batalla ya no presenta la misma fisonomía. ¿Continuamos en la misma relación de fuerzas que permitieron hacer valer, por así decirlo, en estado vivo y fuera de toda relación de sometimiento, estos saberes desenterrados? ¿Qué fuerza tienen en sí mismo? Y además, desde el momento en que se constituyen los fragmentos de la genealogía, y se hacen valer o se ponen en circulación esta especie de elementos del saber que hemos intentado desenterrar, ¿no corremos el riesgo de ser recodificados, colonizados nuevamente? De hecho, los discursos unitarios, después de haber sido en un principio descalificados, luego ignorados cuando reaparecieron, estuvieron al fin dispuestos para ser anexionados, para ser retomados en sus propios discursos y en sus efectos de saber y poder. Si queremos proteger estos fragmentos liberados, no nos expongamos a construir lo mismo con nuestras propias manos, un discurso unitario al que nos invitan, justo para tendernos una trampa, aquellos que dicen: «Todo esto está bien, pero en qué dirección va, hacia qué unidad se dirige». La tentación, llegado un determinado momento, está en decir: pues bien, continuamos, acumulamos; después de todo no ha llegado aún el momento en que corramos el riesgo de ser colonizados; se podría pues lanzar la provocación «Rodearos de colonizadores». Se podría, por ejemplo, decir: «Desde que ha comenzado la antipsiquiatría o la genealogía de la institución psiquiátrica -hace una buena quincena de años—, ¿ha habido un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra para rehacerla en sus propios términos y mostrar que las genealogías que habían sido hechas, eran falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas?» En realidad, las cosas han sucedido de tal forma que estos fragmentos de genealogía, que se han producido, han

permanecido rodeados de un silencio prudente. Al máximo, se le opusieron proposiciones como la que hemos escuchado recientemente de boca, creo, del señor Juquin[1] : «Todo esto está muy bien, queda, sin embargo, que la psiquiatría soviética es la primera del mundo». Yo contestaría: cierto, tiene usted razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y es justamente esto lo que se le reprocha.

El silencio, o mejor dicho, la prudencia con la que las teorías unitarias eluden la genealogía de los saberes, sería una de las razones para continuar. Se podría en todo caso multiplicar de este modo los fragmentos genealógicos a modo de otras tantas trampas, demandas, desafíos; pero después de todo es quizás demasiado optimista tratándose como se trata de una batalla la de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico — considerar el silencio del adversario corno una prueba de que le damos miedo. El silencio del adversario es por lo menos un principio metodológico o táctico que es útil, pienso, tener en cuenta, aunque luego resulte que sea señal de que no le producimos ningún miedo. De hecho, es necesario hacer como si, precisamente, no le diésemos miedo, no se trataría entonces de proporcionar un terreno teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas, ni de imponerles una especie de coronamiento teórico que las unificaría, sino de precisar o de poner de relieve la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institucio-nalización y los efectos de saber y poder del discurso científico.

La apuesta de todas estas genealogías es: ¿Qué es este poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo mordiente y absurdo han aparecido en estos últimos cuarenta años siguiendo la línea, contemporáneamente, de la sacudida del nazismo y del retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder, o mejor —por qué poner a punto lo que no quiero, es decir, la demanda teórica culminación del conjunto — ? ¿Cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, estos dispositivos de poder que funcio-nan, a distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan distintos? Pienso que la apuesta de todo ello puede ser formulada esquemáticamente así: ¿Puede el análisis del poder o de los poderes de un modo o de otro deducirse de la economía? Quiero aclarar por qué planteo esta pregunta y en qué sentido lo hago. No pretendo de hecho cancelar innumerables, gigantescas diferencias, sino que a pesar y a través de estas diferencias, me

Diputado del Partido Comunista Francés.

parece que existe un cierto punto común entre la concepción, digamos, jurídica, liberal del poder político —que se encuentra en los *filósofos* del siglo XVIII— y la concepción marxista, o en todo caso, una cierta concepción que corrientemente se considera marxista. Este punto común sería lo que llamaré el economicismo en la teoría del poder. Con esto quiero decir que, en el caso de la teoría jurídica clásica, el poder es considerado como un derecho, del que se es poseedor como de un bien, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía. En el interior de este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace siguiendo el modelo de una operación jurídica que sería del orden del cambio contractual (analogía con consecuencias evidentes y que recorre toda esta teoría situada entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza). En el otro caso —me refiero a la concepción marxista general del poder— esto no es en absoluto evidente; pero en ella hay algo distinto que podría denominarse la funcionalidad económica del poder, funcionalidad económica en la medida en que el poder tiene esencialmente el papel de mantener actualmente las relaciones de producción y una dominación de clase que favorece su desarrollo, así como la modalidad específica de la apropiación de la fuerza productiva que lo hacen posible. El poder político encontraría, pues, que en la economía está su razón política, histórica de existencia. En general, en el primer caso tendríamos un poder político que encontraba en el proceso de cambio, en la economía de la circulación de bienes su modelo formal; en el segundo, el poder poli-tico tendría en la economía su razón histórica de ser y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual. Pues bien, el problema subyacente en las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse del modo siguiente: en primer lugar, ¿está siempre el poder en posición secundaria respecto a la economía, está siempre finalizado y funcionalizado por ella? ¿Tiene esencialmente como razón de ser y como fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla funcionar, a solidificar, mantener, reproducir, las relaciones propias de dicha economía y esenciales para su funcionamiento? En segundo lugar: ¿Está el poder modelado según la mercancía, es algo que se posee, se adquiere, se cede por contrato o por fuerza, es algo que se aliena o se recupera, que circula, que evita esta o aquella región? ¿O por el contrario los instrumentos que se necesitan para analizarlo son distintos, aunque efectivamente las relaciones de poder estén profundamente imbricadas con y en las relaciones económicas y formen siempre una especie de haz con ellas? Y en este caso, la indisociabilidad de la economía y de la política no sería del orden de la subordinación funcional, ni del isomorfismo formal, sino de otro orden que tendría que individualizarse convenientemente.

Para hacer un análisis del poder que no sea económico, ¿de qué disponemos actualmente? Creo que de muy poco. Disponemos en primer lugar de la afirmación de que la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. Disponemos además de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza. La pregunta consistiría pues ahora en saber: si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? Hay una respuesta inmediata que me parece proviene de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. Aun cuando se encuentra en el discurso actual esta definición del poder, una y otra vez repetida, como el que reprime, no es el discurso contemporáneo quien la ha inventado, ya lo había dicho Hegel, y Freud, y Marcuse. En cualquier caso, ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder. ¿No debe pues el análisis del poder ser en primer lugar y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión?

Antes, una segunda respuesta; si el poder es realmente el despliegue de una relación de fuerza, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación, o, en términos funcionales del mantenimiento de las relaciones de producción, ¿no debería ser analizado en términos de *lucha,* de *enfrentamientos,* de *guerra?* Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión. Y podría formularse una segunda hipótesis: el poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios; se invertiría así la afirmación de Clausewitz, diciendo que la política es la guerra continuada con otros medios. Esto quiere decir tres cosas: en primer lugar, que las relaciones de poder tal como funcionan en una sociedad como la nuestra se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un mo-

mentó determinado, históricamente localizable de la guerra. Y si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros. La política como guerra continuada con otros medios sería en este primer sentido un dar la vuelta al aforismo de Clausewitz; es decir, la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Pero la inversión de esta frase quiere decir también otra cosa: en el interior de esta «paz civil», la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continuación de la guerra, es decir, debe ser descifrado como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma. No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones. La vuelta dada al aforismo de Clausewitz quiere decir en fin una tercera cosa, que la decisión final no puede provenir más que de la guerra, de una prueba de fuerza en la que, por fin, las armas serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua.

A partir del momento en que uno intenta liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, se encuentra frente a dos hipótesis compactas: por una parte, los mecanismos del poder serían la represión, hipótesis que por comodidad llamaré hipótesis de Reich, y por otra, la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza, hipótesis que llamaré también por comodidad hipótesis de Nietzsche.

Estas dos hipótesis no son inconciliables ya que parecen concatenarse de un modo bastante verosímil. En efecto, la represión podría ser la consecuencia política de la guerra, un poco como en la teoría clásica del derecho político la opresión era el abuso de la soberanía en el orden jurídico.

Se pueden así contraponer dos grandes sistemas de análisis del poder: uno sería el viejo sistema que se encuentra en *los filósofos* del siglo XVIII, que se articula en torno al poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y al contrato en tanto que matriz del poder político; este poder así constituido se arriesgaría a utilizar la opresión cuando se sobrepase a sí mismo, es decir, cuando fuese más allá de los límites del contrato. Poder-contrato, con la opresión como límite, o mejor, como superación del límite. El otro sistema busca por el contrario analizar el poder político no según el esquema contrato-opresión, sino según el de guerra-represión, y en este momento la represión no es ya lo que era la opresión respecto al contrato, un abuso, sino por el contrario el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería más que la puesta en práctica, en el seno de esta pseudo-paz, de una relación perpetua de fuerza.

Así pues, dos esquemas de análisis del poder. El esquema contrato-opresión, que es de tipo jurídico, y el esquema dominación represión o guerra-represión, en el que la oposición pertinente no es la de legítimo e ilegítimo, como en el esquema anterior, sino la de lucha y sumisión. Está claro que lo que he hecho en el curso del año pasado se inscribe en el esquema lucha represión, que ahora me he sentido estimulado a reconsiderar ya sea porque, respecto a una serie de puntos, está todavía insuficientemente elaborado, ya sea porque creo que estas dos nociones de represión y de guerra deben ser reconsideradas, modificadas incluso, en último término abandonadas. En cualquier caso pienso que deben ser mejor analizadas.

Siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión. Respecto a las genealogías de las que he hablado, la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., he intentado mostraros cómo los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esta formación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo mucho más que represión. La necesidad de analizarla mejor nace de la impresión que tengo de que esta noción, tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis.

9.

CURSO DEL 14 DE ENERO DE 1976

Lo que he intentado analizar hasta ahora, *grosso modo*, desde 1970-71, ha sido el *cómo* del poder; he procurado captar sus mecanismos entre dos puntos de relación, dos límites: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder, por otro, los efectos de verdad que este poder produce, transmite y que a su vez reproducen ese poder. Un triángulo pues: poder, derecho, verdad.

Podemos decir esquemáticamente que la pregunta tradicional de la filosofía política podría formularse en estos términos: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o simplemente la filosofía entendida como discurso de la verdad por excelencia, fijar los límites de derecho del poder? Esta es la pregunta tradicional. Yo querría más bien formular otra, desde abajo, mucho más concreta que esa pregunta tradicional, noble y filosófica. Mi problema sería más bien éste: «qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos? Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una produc-

ción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad. Esto es válido para todas las sociedades, pero creo que en la nuestra la relación entre poder, derecho y verdad se organiza de un modo muy particular. Para caracterizar no su propio mecanismo sino su intensidad y su constancia, podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: *tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder.

Por consiguiente, reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad, o también reglas de poder y poder de los discursos verdaderos es más o menos el campo muy general que he intentado recorrer, aun cuando, sé muy bien, de forma parcial y con muchos zigzagueos. A propósito de este recorrido querría decir algunas cosas, sobre lo que me ha guiado como principio general y sobre las consecuencias imperativas y las precauciones metodológicas que he querido tener. Un principio general, en lo que concierne a las relaciones entre derecho y poder: me parece que en las sociedades occidentales, y desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se ha desarrollado esencialmente alrededor del poder real. A petición del poder real, en su provecho y para servirle de instrumento o de justificación se ha construido el edificio jurídico de nuestras sociedades. El derecho en Occidente es un derecho regido por el rey. Todos conocen el papel célebre, famoso, insistentemente repetido de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del Derecho Romano en el siglo XII ha sido el gran fenómeno en torno al cual y a partir del que se ha reconstituido el edificio jurídico que se disoció a

la caída del Imperio Romano; esta resurrección del Derecho Romano ha sido efectivamente uno de los instrumentos técnicos y constitutivos del poder monárquico autoritario, administrativo y en suma absolutista. Y cuando en siglos sucesivos este edificio jurídico se escape al control real, cuando esté más estrechamente volcado en contra suya, lo que se cuestionará son los límites de ese poder, surgirá el interrogante acerca de sus prerrogativas. Dicho de otro modo, creo que el personaje central de todo el edificio jurídico occidental es el rey. Es esencialmente del rey, de sus derechos, de su poder, de los límites eventuales del mismo de quien se trata en la organización general del sistema jurídico occidental. Que los juristas hayan sido servidores del rey o hayan sido sus adversarios, de todas maneras es siempre del poder real de lo que se habla en esos grandes edificios del pensamiento y del saber jurídico.

Se habla de ello de dos modos. Para mostrar en qué armazón jurídico se investía el poder real, cómo el monarca era efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, por más que absoluto, era perfectamente adecuado al derecho fundamental. O, por el contrario, para mostrar cómo había que limitar ese poder del soberano, a qué reglas de derecho debía de someterse, dentro de qué límites debía ejercerse para que conservase su legitimidad. La teoría del derecho, desde la Edad Media, tiene esencialmente el papel de fijar la legitimidad del poder; es decir, que el principal problema alrededor del que se organiza toda la teoría del derecho es el de la soberanía.

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir, en el fondo, que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver en el interior del poder el hecho de la dominación para hacer aparecer en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, que enmascara por consiguiente la dominación y sus consecuencias.

En los años precedentes, mi proyecto general era, en el fondo, el de invertir la dirección del análisis de todo el discurso del derecho a partir de la Edad Media. He intentado, pues, hacer lo contrario, es decir, hacer valer, en su secreto y en su brutalidad, el hecho de la dominación; y a partir de aquí, mostrar no sólo cómo el derecho es, en general, el instrumento de esa dominación —lo que es evidente— sino también cómo,

hasta dónde, y bajo qué formas el derecho (y cuando digo derecho no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos que se aplican al derecho) transmite, funcionaliza relaciones que no son exclusivamente relaciones de soberanía sino de dominación. Y por dominación no entiendo el hecho mazico de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad. Y por tanto, no el rey en su posición central sino los sujetos en sus relaciones recíprocas; no la soberanía en su edificio específico, sino los mútiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema de derecho, el campo judicial, son los trámites permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfas. El derecho visto no desde el lado de la legitimidad que se instaura, sino desde el de los procedimientos de sometimiento que pone en marcha.

El problema para mí está en evitar esta cuestión, central para el derecho, de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a ella, y en hacer ver, en lugar de la soberanía y de la obediencia, el problema de la dominación y del sometimiento. Siendo ésta la línea general del análisis, eran necesarias un cierto número de precauciones de método para intentar desarrollarlo. Primeramente ésta: no se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata, por el contrario, de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se inviste en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentos. Un ejemplo: antes de intentar saber dónde y cómo el derecho de castigar se funda en la soberanía, tal como aparece en la teoría del derecho monárquico o en la del derecho democrático, he intentado ver cómo de hecho el castigo y el poder de castigar tomaban forma en un cierto número de instituciones locales, regionales, materiales, ya sea el suplicio o el encierro carcelario, y esto en el ámbito a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos de castigo. En otros términos,

asir siempre al poder en los límites menos jurídicos de su ejercicio.

Como segunda precaución de método, se trataba de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: «¿Quién detenta el poder y qué intención tiene? o ¿qué busca el que detenta el poder?». Se trataba más bien de estudiar el poder allí donde su intención, si tiene una intención, está totalmente investida en el interior de prácticas reales y efectivas, y en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y produce efectos reales.

No preguntarse, pues, por qué algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto; sino cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento, o en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, guian los gestos, rigen los comportamientos, etc. En otras palabras, antes de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc.

Asir la instancia material del sometimiento en tanto que constitución de los sujetos. Sería exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatan,* y en el fondo, creo, de lo que hacen todos los juristas, para los que el problema es saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y de las voluntades, puede formarse una voluntad única, o mejor, un cuerpo único, accionado por un alma que sería la soberanía. Recordad el esquema del Leviatan: en tanto que hombre fabricado, el Leviatan no es más que la coagulación de un cierto número de individualidades separadas que se encuentran ensambladas por un conjunto de elementos constitutivos del Estado; pero en el corazón del Estado, o mejor en su cabeza, existe algo que lo constituye como tal, y este algo es la soberanía de la que Hobbes dice precisamente que es el alma de Leviatan. Pues bien, más que plantear este problema del alma central, creo que haría falta estudiar los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos por los efectos del poder a semejanza de sujetos.

Tercera precaución de método: no considerar el poder

como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.

No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental[1], átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder, El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.

Cuarta consecuencia, a nivel de las precauciones de método; cuando digo que el poder se libera, circula, forma redes, es verdad sólo hasta cierto punto. Del mismo modo que se puede decir que todos tenemos algo de fascismo en la cabeza, se puede decir que todos tenemos algo, y más profundamente, de poder en el cuerpo. Pero no creo que se pueda concluir que el poder es la cosa mejor distribuida del mundo, si bien lo sea en cierta medida. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Me parece que —y ésta sería la cuarta precaución de método— lo importante no es hacer una especie de deducción de un poder que arrancaría del centro e intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad. Más bien se debe hacer un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio

trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global. No es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo; pienso que hay que analizar la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden, se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder. Se puede dar un ejemplo en relación a la locura para que esto quede más claro. El análisis descendente, del que pienso se debe desconfiar, podría decir que la burguesía se ha vuelto, a partir de finales del siglo XVI XVII, la clase dominante; supuesto esto, ¿cómo deducir de aquí el encierro de los locos? La deducción se puede hacer siempre, es fácil, y es justamente esto lo que le reprocharía; en efecto, es fácil mostrar que, siendo precisamente el loco un inútil para la producción industrial, la burguesía se vio obligada a deshacerse de él. Se podría hacer lo mismo respecto a la sexualidad infantil, y es por otra parte lo que han hecho hasta cierto punto determinadas personas, por ejemplo, W. Reich. ¿Cómo se puede comprender la represión de la sexualidad infantil a partir de la dominación de la clase burguesa? Pues bien, muy simplemente, habiéndose vuelto el cuerpo humano esencialmente fuerza productiva a partir del siglo XVII-XVIII, todas las formas de dispendio que eran irreductibles a la constitución de las fuerzas productivas, manifestándose por consiguiente en su inutilidad, fueron vedadas, excluidas, reprimidas. Estas deducciones son siempre posibles, son al mismo tiempo verdaderas y falsas, son demasiado fáciles ya que se podría hacer justamente lo contrarío y mostrar cómo, partiendo del principio de que la burguesía llega a ser una clase dominante, los controles de la sexualidad no eran absolutamente deseables. Por el contrario, habría la necesidad de un aprendizaje sexual, de una precocidad sexual, en la medida en que en último término se trataba de reconstituir una fuerza-trabajo, cuyo estatuto óptimo era, como sabemos, por lo menos a principios del siglo XIX, el de ser infinita: cuanto mayor fuese la fuerza-trabajo, tanto más plenamente y mejor hubiese podido funcionar el sistema de producción capitalista.

Creo que puede deducirse cualquier cosa del fenómeno general de la dominación burguesa. Pienso que hay que hacer lo contrario, es decir, ver cómo históricamente, partiendo desde abajo han podido funcionar los mecanismos de control; y en cuanto a la exclusión de la locura por ejemplo, o a la represión y a la prohibición de la sexualidad infantil, ver cómo, al nivel real de la familia, del entorno inmediato, de las células, de los puntos más pequeños de la sociedad, estos fenómenos de represión o de exclusión se han instrumentado, tuvieron su lógica, han respondido a un determinado número de necesidades; mostrar cuáles han sido sus agentes reales, no buscarlos en la burguesía en general, sino en los agentes directos (que han podido ser el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, los pedagogos, etc.), y cómo estos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa, y mediante un determinado número de transformaciones, han empezado a volverse económicamente ventajosos y políticamente útiles. Creo que de este modo se conseguiría demostrar que, en el fondo, la burguesía ha necesitado, o el sistema ha encontrado su propio interés, no en la exclusión de los locos o en la vigilancia y la prohibición de la masturbación infantil (el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario), sino más bien en la técnica y en el procedimiento mismo de la exclusión. Son los instrumentos de exclusión, los aparatos de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia, toda esta microfísica de! poder, la que ha tenido, a partir de un determinado momento, un interés para la burguesía. Más aún, podríamos decir, en la medida en que esta noción de burguesía y de interés de la burguesía no tiene verosímilmente un contenido real, al menos en relación a los problemas de que nos ocupamos ahora, que no ha sido la burguesía la que ha pensado que la locura debía ser excluida o reprimida la sexualidad infantil; más bien, los mecanismos de exclusión de la locura, de vigilancia de la sexualidad infantil, llegado un cierto momento y por razones que hay que estudiar, pusieron de manifiesto un provecho económico, una utilidad política y, de golpe, se encontraron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales, por el sistema del Estado; y es partiendo de estas técnicas de poder y mostrando sus beneficios económicos o las utilidades políticas que de ellos se derivan, en un contexto dado y por determinadas razones, como se puede comprender que de hecho estos mecanismos terminen por formar parte del conjunto.

Para decirlo de otro modo, la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de los locos han mostrado y liberado, a partir del siglo XIX y una vez más sobre la base de ciertas transformaciones, un beneficio político, y también eventualmente una cierta utilidad económica que han solidificado el sistema y lo han hecho funcionar en su conjunto. La burguesía no se interesa por los locos, se interesa por el poder, no se interesa por la sexualidad infantil, sino por el sistema de poder que la controla; la burguesía se burla completamente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tienen mucha importancia, pero se interesa por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, etc.

En cuanto a la quinta precaución, es muy posible que las grandes máquinas de poder estuviesen acompañadas de producciones ideológicas, existió probablemente, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etc., pero en el fondo no creo que lo que se formen sean ideologías: es mucho menos y mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y de pesquisa, aparatos de verificación. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y poner en circulación un saber, o mejor, unos aparatos de saber que no son construcciones ideológicas.

Podría decir, para resumir estas cinco precauciones de método, que, en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatan, desde fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y de las tácticas de dominación.

Esta es, en esquema, la línea metodológica que creo debe seguirse y que he intentado seguir en las diferentes búsquedas que hicimos en años precedentes en relación al poder psiquiátrico, a la sexualidad infantil, a los sistemas políticos, etc.

Recorriendo, pues, estos dominios y teniendo estas precauciones de método, creo que aparecerá un hecho histórico compacto que nos introducirá por fin en las cuestiones de las que querría hablaros este año.

Este hecho histórico global es la teoría jurídico-política de la soberanía de la que os hablaba antes, la cual ha jugado cuatro papeles. En primer lugar, se ha referido a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. En segundo lugar, ha servido de instrumento y de justificación para la construcción de las grandes monarquías administrativas. En otro momento, a partir del siglo XVI y sobre todo del XVII, ya en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía ha sido un arma que ha circulado de un campo al otro, que ha sido utilizada en un sentido o en el otro, ya sea para limitar, ya sea por el contrario para reforzar el poder real: la encontramos entre los católicos monárquicos y entre los protestantes antimonárquicos, entre los protestantes monárquicos y más o menos liberales, entre los católicos partidarios del regicidio o del cambio de dinastía; funciona en manos de los aristócratas y de los parlamentarios, entre los representantes del poder real y en los últimos feudatarios. En pocas palabras, ha sido el gran instrumento de la lucha política y teórica en torno a los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por fin, en el siglo XVIII, sigue siendo esta teoría de la soberanía, reactivada por el Derecho Romano, la que encontramos en general en Rousseau y en sus contemporáneos, ahora jugando una cuarta función: se trata de construir en contra de las monarquías administrativas, autoritarias y absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y es todavía este papel el que juega en el momento de la Revolución.

Pues bien, si seguimos estos cuatro papeles, nos damos cuenta de una cosa: de que mientras duró la sociedad de tipo feudal, los problemas a los que se refería la teoría de la soberanía cubrían efectivamente la mecánica general del poder, el modo en que se ejercía hasta los niveles más bajos a partir de los más altos. Es decir, la relación de soberanía, entendida de modo amplio o restringido, recubría la totalidad del cuerpo social. Efectivamente, el modo de ejercitarse el poder podía ser transcrito, al menos en lo esencial, en términos de relación soberano-súbdito. Pero en los siglos XVII-XVIII se produjo un fenómeno importante, la aparición, mejor la invención de una nueva mecánica de poder que posee procedimientos muy singulares, instrumentos del todo nuevos, aparatos muy distintos y

que es, creo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía.

Esta nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce incesantemente a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y de obligaciones distribuidas en el tiempo; supone más una cuadriculación compacta de coacciones materiales que la existencia física de un soberano; y en fin, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.

Este tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder descrita o que intentaba describir la teoría de la soberanía. La teoría de la soberanía está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos mucho más que sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen. Se refiere al desplazamiento y a la apropiación por parte del poder no del tiempo ni del trabajo, sino de los bienes y de las riquezas. Permite transcribir en términos jurídicos obligaciones discontinuas y distribuidas en el tiempo; no permite codificar una vigilancia continua; permite fundar el poder en torno a la existencia física del soberano, no a partir de los sistemas continuos y permanentes de control. La teoría de la soberanía permite fundar un poder absoluto en el dispendio absoluto del poder, no permite por el contrario calcular el poder con un mínimo de dispendio y un máximo de eficacia,

Este nuevo tipo de poder que no puede ya transcribirse en los términos de la soberanía es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía es el poder disciplinario. El poder disciplinario, indescriptible en términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, tendría que haber conducido normalmente a la desaparición del gran edificio jurídico de dicha teoría. Pero en realidad, la teoría de la soberanía ha continuado no sólo existiendo como una ideología del derecho, sino organizando los códigos jurídicos que aparecen

en la Europa del siglo XIX a partir de los códigos napoleónicos.

¿Por qué ha persistido la teoría de la soberanía como ideología y como principio organizador de los grandes códigos jurídicos? Creo que las razones pueden ser dos. Por una parte, ha sido, en el siglo XVIII y todavía en el XIX, un instrumento crítico permanente contra la monarquía y contra los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Pero, por otra parte, la teoría de la soberanía y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron sobreponer a los mecanismos de disciplina un sistema de derecho que ocultaba los procedimientos y lo que podía haber de técnica de dominación, y garantizaba a cada cual, a través de la soberanía del Estado, el ejercicio de sus propios derechos soberanos. Los sistemas jurídicos, ya se trate de las teorías o de los códigos, han permitido una democratización de la soberanía con la constitución de un derecho político articulado sobre la soberanía colectiva, en el momento mismo en que esta democratización de la soberanía se fijaba en profundidad mediante los mecanismos de la coacción disciplinaria.

Más rigurosamente, se podría decir: desde el momento que las constricciones disciplinarias tenían que ejercerse como mecanismos de dominación y estar al mismo tiempo escondidas como ejercicio efectivo del poder, era necesario asimismo que la teoría de la soberanía estuviese presente en el aparato jurídico y fuese reactivada por los códigos. En las sociedades modernas, desde el siglo XIX hasta nuestros días, tenemos, pues, por una parte una legislación, un discurso, una orga nización del derecho público articulado en torno al principio del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno; y por la otra, una cuadriculación compacta de coacciones disciplinarías que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadriculación no puede, en ningún caso, transcribirse en el interior de este derecho que es, sin embargo, su compañero necesario. Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero estos dos límites son tan heterogéneos que no pueden reducirse el uno al otro. Los poderes se ejercitan en las sociedades modernas a través, a partir y en el mismo juego de esta heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de las disciplinas. Lo cual no quiere decir que exista por una parte un sistema de derecho docto y explícito, que sería el

de la soberanía, y además las disciplinas oscuras y mudas que trabajarían en profundidad, en la sombra, constituyendo el subsuelo de la gran mecánica del poder. En realidad las disciplinas tienen su discurso. Son, por las razones que decía antes, creadoras de aparatos de saber y de múltiples dominaciones de conocimiento. Son extraordinariamente inventivas en el orden de los aparatos que forman saber y conocimientos. Las disciplinas son portadoras de un discurso, pero éste no puede ser el del derecho; el discurso de las disciplinas es extraño al de la ley, al de la regla efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico.

En suma, lo que he querido mostrar, en el transcurso de estos últimos años, no es cómo sobre el frente de avanzadilla de las ciencias exactas se ha ido poco a poco anexionando a la ciencia el dominio incierto, difícil, embrollado del comportamiento humano: no es a través de un progreso de racionalidad de las ciencias exactas como se han constituido gradualmente las ciencias humanas. Creo que el proceso que ha hecho fundamentalmente posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el choque de dos líneas, de dos mecanismos y de dos tipos de discurso absolutamente heterogéneos: por un lado la organización del derecho en torno a la soberanía y por otro la mecánica de las sujeciones ejercidas por las disciplinas. Y que en nuestros días el poder se ejerza a través de este derecho y de estas técnicas, que estas técnicas y estos discursos invadan el derecho, que los procedimientos de normalización colonicen cada día más a los de la ley, todo esto, creo, puede explicar el funcionamiento global de lo que querría llamar *sociedad de normalización.* Más en detalle, quiero decir que las normalizaciones disciplinarias van a chocar siempre, cada vez más, con los sistemas jurídicos de la soberanía: cada día aparece más netamente la incompatibilidad de las unas con los otros, es más necesario una especie de discurso arbitrador, un tipo de saber y poder que la sacralización científica volvería neutro. Es verdaderamente en la extensión de la medicina donde vemos, de algún modo, no quiero decir combinarse, sino chocar, o entrechocar, perpetuamente la mecánica de las disciplinas y el

principio del derecho. Los avances de la medicina, la medica-lización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, etc., tienen lugar en el frente en el que se encuentran los dos planos heterogéneos de la disciplina y de la soberanía. Por esto, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra la exaltación de un poder ligado al saber científico, nos encontramos hoy en una situación en la que el único recurso aparentemente sólido es precisamente el recurso de la vuelta a un derecho organizado alrededor de la soberanía y articulado sobre este viejo principio. Cuando se quiere objetar algo en contra de las disciplinas y todos los efectos de poder y de saber qué implican, ¿qué se hace concretamente en la vida, qué hacen los sindicatos, la magistratura y otras instituciones si no es precisamente invocar este derecho, este famoso derecho formal, llamado burgués, y qué en realidad es el derecho de la soberanía? Más aún, creo que nos encontramos en una especie de callejón sin salida: no es recurriendo a la soberanía en contra de las disciplinas como se podrán limitar los efectos del poder disciplinario, porque soberanía y disciplina, derecho de soberanía y mecanismos disciplinarios son las dos caras constitutivas de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad.

A decir verdad, para luchar contra las disciplinas en la búsqueda de un poder no disciplinario, no se tendría que volver al viejo derecho de la soberanía, sino ir hacia un nuevo derecho que sería antidisciplinario al mismo tiempo que liberado del principio de la soberanía. Y aquí encontramos la noción de represión que pienso presenta un doble inconveniente en el uso que se hace de ella: referirse oscuramente a una cierta teoría de la soberanía que sería la de los soberanos derechos del individuo, y además, poner en juego, cuando se la utiliza, un sistema de relaciones psicológicas tomado en préstamo de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y de las prácticas que pertenecen al dominio disciplinar. Creo que la noción de represión,es todavía una noción jurídico-disciplinar sea cual sea el sentido crítico que se le quiera dar. Y en esta medida, la utilización como llave crítica de la noción de represión se halla viciada, inutilizada desde el principio dada la doble relación jurídica y disciplinar que implica respecto a la soberanía y a la normalización.

10.

LAS RELACIONES DE PODER PENETRAN EN LOS CUERPOS*

Lucette Finas: Michel Foucault, *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, me parece un texto asombroso desde todos los puntos de vista. La tesis que usted defiende, inesperada y a primera vista simple, se hace progresivamente más compleja. Digamos, resumiéndola, que entre el poder y el sexo no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario. Pero antes de ir más lejos volvamos a su lección inaugural en el Colegio de Francia en diciembre de 1970. Usted analiza en ella los procedimientos que controlan la producción del discurso: la prohibición, después la vieja repartición razón-locura, finalmente la voluntad de verdad. ¿Querría precisarnos las conexiones entre *La voluntad de saber* y el *Orden del discurso,* y decirnos si a lo largo de su demostración se superponen voluntad de saber y voluntad de verdad?

Michel Foucault: Pienso que en ese *Orden del discurso* he mezclado dos concepciones o, mejor dicho, he propuesto una

* *Les rapports de pouvoir passent á l'interieur des corps.* Entrevista realizada por L. Finas en *La Quinzaine Littéraire*, n.° 247, 1-15 enero 1977. Págs. 4-6.

respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohibe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción. Sin embargo, me había servido en la *Historia de la locura* (lo que no quiere decir que ese libro sea en sí mismo satisfactorio o suficiente), pues la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico el poder se ejerció sin duda sobre la locura al menos bajo la forma privilegiada de la exclusión; se asiste entonces a una gran reacción de rechazo en la que la locura se encontró implicada. De tal forma que analizando ese hecho he podido utilizar sin excesivos problemas una concepción puramente negativa del poder que a partir de un cierto momento me pareció insuficiente, y esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta que he realizado a partir de los años 71-72 en relación con las prisiones. El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y utilizar después en la *Historia de la sexualidad.* De modo que abandonaría gustoso todo aquello que en el *Orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.

L. F.: El lector que recuerda su *Historia de la locura* en la época clásica conserva la imagen de la gran locura barroca encerrada y reducida al silencio. En toda Europa, a mediados del siglo XVII se construye rápidamente el manicomio. ¿Habría que decir que la historia moderna imponiendo silencio a la locura desató la lengua del sexo?, o más bien, ¿que una misma obsesión-preocupación por la locura, preocupación por el sexo habría desembocado, en el doble plano de los discursos y de los hechos, en resultados opuestos, y por qué?

M. F.: Creo, en efecto, que entre la locura y la sexualidad existen una serie de relaciones históricas que son importantes y que no había ciertamente percibido cuando escribía la *Historia de la locura.* En ese momento tenía la idea de hacer dos historias paralelas: por un lado la historia de la exclusión de la

locura y de las reparticiones que a partir de ella tuvieron lugar; de otro una historia de las limitaciones que se operaron en el campo de la sexualidad (sexualidad permitida y prohibida, normal y anormal, la de las mujeres y la de los hombres, la de los adultos y la de los niños); pensaba en toda una serie de reparticiones binarias que habrían imprimido su sello particular a la gran repartición «razón-sinrazón», que yo había intentado reconstruir a propósito de la locura. Pero creo que es insuficiente; si la locura, al menos durante un siglo, ha sido esencialmente el objeto de operaciones negativas, la sexualidad por su parte estaba desde esta época atravesada por intereses distintos y positivos. Pero a partir del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno absolutamente fundamental: el engranaje, la imbricación de dos grandes tecnologías de poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura. La tecnología concerniente a la locura pasó de la negatividad a la positividad, de binaria se convirtió en compleja y multiforme. Nace entonces una gran tecnología de la psique que constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestro siglo XIX y de nuestro siglo XX: hace del sexo a la vez la verdad oculta de la conciencia razonable, y el sentido descifrable de la locura: su sentido común, y por tanto permite aprisionar a la una y a la otra según las mismas modalidades.

L. F.: Probablemente hay que eliminar tres posibles malentendidos. Su refutación de la hipótesis represiva no consiste ni en un simple desplazamiento de acento, ni en una constatación de negación o de ignorancia por parte del poder. En el caso de la Inquisición, por ejemplo, en lugar de poner en evidencia la represión que impone al hereje, se podría poner el acento en «la voluntad de saber» que encierra la tortura. Usted no va en esta dirección. Tampoco afirma que el poder se oculta a sí mismo su interés por el sexo ni que el sexo habla sin saberlo de un poder que desbordaría discretamente.

M. F.: Creo en efecto que mi libro no corresponde a ninguno de esos temas ni de esos objetivos a los que usted llama malentendidos. Malentendido sería además un término demasiado severo para calificar estas interpretaciones o mejor estas limitaciones de mi libro. Valga la primera: he querido, en efecto, desplazar los acentos y hacer aparecer mecanismos positivos allí donde, generalmente, se privilegian los mecanismos negativos.

Así, en lo que concierne a la penitencia, se subraya siempre que el cristianismo sanciona en ella la sexualidad, no autori-

zando así algunas formas, y castigando todas las otras. Pero es preciso señalar también, creo yo, que en el corazón de la penitencia cristiana, existe la confesión, y en consecuencia la declaración de las faltas, el examen de conciencia, y mediante esto toda una producción de saber y de discursos sobre el sexo que tuvieron una serie de efectos teóricos (por ejemplo, el gran análisis de la concupiscencia en el siglo XVII) y efectos prácticos (una pedagogía de la sexualidad que ha sido laicizada y medicalizada a continuación). También he hablado de la forma en que las diferentes instancias de los diversos resortes del poder se habían de algún modo instaurado en el placer mismo de su ejercicio. Existe en la vigilancia, más exactamente en la mirada de los vigilantes, algo que no es ajeno al placer de vigilar y al placer de vigilar el placer, etc. Esto he querido decirlo, pero esto no es toda mi intención. Igualmente he insistido sobre estos mecanismos de rebote de los que usted habla. Es cierto, por ejemplo, que las explosiones de histeria que se han manifestado en los hospitales psiquiátricos en la segunda mitad del siglo XIX han sido un mecanismo de rebote, un contragolpe del ejercicio mismo del poder psiquiátrico: los psiquiatras han recibido el cuerpo histérico de sus enfermos en pleno rostro (quiero decir en pleno saber y en plena ignorancia) sin quererlo o incluso sin saber cómo esto ocurría. Estos elementos están efectivamente en mi libro, pero no constituyen la parte esencial; se debe, me parece, comprenderlos a partir de la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo. Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.

L. F.: En la página 121 de la *Voluntad de saber*, respondiendo, parece a la expectativa del lector, distingue del Poder — como conjunto de instituciones y de aparatos— el poder como multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Este poder, este poder-juego, lo representa produciéndose continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo al otro. Y ¿es este poder, si se entiende bien, el que no sería exterior al sexo sino todo lo contrario?

M. F.: Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos), si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder. Me parece que con demasiado frecuencia, según el modelo que ha sido impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII, se reduce el problema del poder al problema de la soberanía: ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse? ¿Qué es lo que une los individuos al soberano? Este problema, planteado por los juristas monárquicos o antimonárquicos desde el siglo XIII al XIX, continúa obsesionándonos y me parece descalificar toda una serie de campos de análisis; sé que pueden parecer muy empíricos y secundarios, pero después de todo conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias, nuestra vida cotidiana. En contra de este privilegio del poder soberano he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección. Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.

Pienso que conviene desconfiar de toda una temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades individuales podían estar representadas en la voluntad general. Y actualmente es la afirmación, repetida constantemente, que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, «representa» un poder de Estado, el cual, a su vez, «representa» los intereses de una clase. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementaridades, y a veces bloques, que esta diversidad implica.

En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de

intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción.

L. F.: Leyendo lo que se puede considerar en su texto como una tentativa de elaborar una nueva concepción del poder, se encuentra uno dividido entre la imagen del ordenador y la del individuo aislado o pretendido tal, detentor él también de un poder específico.

M. F.: La idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente. El proceso inverso parece actualmente más rico: pienso, por ejemplo, en estudios como el de Jacques Donzelot sobre la familia (muestra cómo las formas absolutamente específicas de poder que se ejercen en el interior de las familias han sido penetradas por mecanismos más generales de tipo estatal gracias a la escolarización, pero como poderes de tipo estatal y poderes de tipo familiar han conservado su especificidad y no han podido ensamblarse más que en la medida en que cada uno de sus mecanismos era respetado.) Del mismo modo Francois Ewald hace un estudio sobre las minas, la instauración de sistemas de control patronal y la manera en que dicho control patronal ha sido relevado, pero sin perder su eficacidad en las grandes gestiones estatales.

L. F.: ¿Es posible, a partir de este planteamiento de lo que se llama «poder», adoptar respecto a él un punto de vista político? Puesto que usted habla de la sexualidad como de un dispositivo político, ¿querría definirnos la acepción que usted da a «política»?

M. F.: Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, pienso que se podría responder a sus cuestiones de la manera siguiente:

— La política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza «neutras». Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma

momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que «todo es político» quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja indefinida. Un análisis de este tipo conviene no diluirlo en una culpabilización de tipo individual (como la que se ha practicado sobre todo hace algunas decenas de años, en el existencialismo de autoflagelación: todos somos responsables de todo, no existe una injusticia en el mundo de la que en el fondo no seamos cómplices), tampoco conviene esquivarlo mediante uno de esos desplazamientos que son corrientes hoy en día: todo esto deriva de una economía de mercado, o de la explotación capitalista, o simplemente, de esta sociedad podrida (entonces los problemas del sexo, de la delincuencia, de la locura se reenvían a «otra» sociedad). El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar.

Pero también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema no es exactamente definir una «postura» política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si «politizar» significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra, entonces no merece la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas.

L. F.: Una de las fases y de las consecuencias de su investigación consiste en distinguir de manera muy sorprendente sexo y sexualidad. ¿Podría precisar esta distinción y decirnos cómo, en lo sucesivo, tendríamos que leer el título de su «Historia de la sexualidad»?

M. F.: Esta cuestión ha constituido la dificultad central de mi libro; había comenzado a escribirlo como una historia de la manera en que se había recubierto y disfrazado el sexo mediante una especie de fauna, de vegetación extraña que sería la sexualidad. Ahora bien, pienso que esta oposición sexo y sexualidad reenviaba a una concepción del poder como ley y prohibición: el poder habría instaurado un dispositivo de

sexualidad para decir no al sexo. Mi análisis estaba todavía prisionero de la concepción jurídica del poder. Fue necesario realizar una inversión: supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva del cuerpo y del placer.

Ahora bien, existe un rasgo fundamental en la economía de los placeres tal como funciona en Occidente: el sexo le sirve de principio de inteligibilidad y de medida. Desde hace milenios, se nos intenta hacer creer que la ley de todo placer es, secretamente al menos, el sexo: y que es esto lo que justifica la necesidad de su moderación, y ofrece la posibilidad de su control. Estos dos temas, que en el fondo de todo placer está el sexo, y que la naturaleza del sexo requiere que se dirija y se limite a la procreación, no son temas inicialmente cristianos sino estoicos; y el cristianismo se ha visto obligado a retomarlos cuando ha querido integrarse en las estructuras estatales del imperio romano en el cual el estoicismo era la filosofía prácticamente universal. El sexo se ha convertido así en el «código» del placer. En Occidente (mientras que en las sociedades que poseen un arte erótica la intensificación del placer tiende a desexualizar el cuerpo) esta codificación del placer por las «leyes» del sexo ha dado lugar finalmente a todo el dispositivo de la sexualidad. Y éste nos hace creer que nos «liberamos» cuando «descodificamos» todo placer en términos de sexo al fin descubierto. Mientras que sería conveniente tender más bien a una desexua-lización, a una economía general del placer que no esté sexual-mente normativizada.

L. F.: Su análisis hace aparecer el psicoanálisis en una arqueología un tanto sospechosa y vergonzante. El psicoanálisis desvela su doble pertenencia, al menos primordial, de una parte a la confesión inquisitorial, de la otra a la medicalización psiquiátrica. ¿Es éste su punto de vista?

M. F.: Se puede decir, efectivamente, que el psicoanálisis emerge de este formidable crecimiento e institucionalización de los procedimientos de la confesión tan característica de nuestra civilización. Forma parte, a más corto plazo, de esta medicalización de la sexualidad que es también un fenómeno extraño: mientras que en el arte erótica, lo que se medicalizan son más bien los medios (farmacéuticos o somáticos) que sirven para intensificar el placer, en Occidente tenemos una medicalización de la sexualidad en sí misma, como si ella fuese una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana. Toda

sexualidad corre a la vez el riesgo de estar enferma y de inducir a enfermedades sin cuento. No se puede negar que el psicoanálisis se encuentra en el punto de cruce de estos dos procesos. Cómo pudo formarse el psicoanálisis en la fecha en que ha aparecido, intentaré verlo en volúmenes posteriores. Temo simplemente que respecto al psicoanálisis suceda lo mismo que sucedió con la psiquiatría cuando intenté hacer la «Historia de la locura»; había intentado contar lo que había pasado hasta comienzos del siglo XIX; pero los psiquiatras han entendido mi análisis como un ataque a la psiquiatría. No sé qué pasará con los psicoanalistas, pero temo que entiendan como «antipsicoanálisis» algo que no será más que una genealogía.

¿Por qué una arqueología de la psiquiatría funciona como «antipsiquiatría», mientras que una arqueología de la biología no funciona como antibiología? ¿Se debe al carácter parcial del análisis? ¿O se deberá más bien a una «mala relación» de la psiquiatría con su propia historia, a una cierta incapacidad en la que se halla la psiquiatría, dado lo que ella es, para recibir su propia historia? Ya se verá cómo recibe el psicoanálisis la cuestión de su historia.

L. F.: ¿Tiene usted la sensación de que su *Historia de la sexualidad* hará progresar la cuestión femenina? Sueño con lo que usted va a decir sobre la histerización y la psiquiatrización del cuerpo de la mujer.

M. F.: Algunas ideas imprecisas, no definitivas. La discusión y las críticas posteriores a la aparición de cada volumen permitirán posiblemente delimitarlas. Pero yo no soy nadie para fijar reglas de utilización.

L. F.: En la *Voluntad de saber* se trata de hechos y de discursos, hechos y discursos que se encuentran ellos mismos engarzados en su propio discurso, en el orden de su propio discurso que se presenta más bien como un des-orden, a condición de separar bien el prefijo. Usted va de un extremo al otro de su demostración, suscita usted mismo sus contradictores, como si el lugar de su análisis le precediese y le molestase. Su escritura por otra parte tiende a adoptar a los ojos del lector relaciones de larga distancia y abstracción. ¿Está de acuerdo sobre la dramatización de su análisis y su carácter de ficción?

M. F.: Este libro no tiene una función demostrativa. Existe como preludio, para explorar el teclado y esbozar un poco los temas y ver cómo la gente va a reaccionar, dónde van a situarse las críticas, dónde las incomprensiones, dónde las cóleras; he escrito este primer volumen precisamente para hacer los otros

volúmenes en cierta medida permeables a todas estas reacciones. En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique» algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficciona» historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.

11.

PODERES Y ESTRATEGIAS*

Entrevista con Michel Foucault

La Historia de la locura *termina desenmascarando las ilusiones de la «liberación» de los locos. El* Nacimiento de la Clínica *comienza ironizando sobre los humanismos médicos y las «fenomenologías acéfalas de la comprensión». Sin embargo la doxa izquierdista y post-izquierdista ha resumido en el «encierro» la eficacia y la opresión, y convierte a Michel Foucault en una especie de nuevo Pinel que prefigura la liberación festiva de los deseos y de los márgenes.*

El mismo tema sirve para reducir los análisis de los mecanismos de dominación a la simple relación de exterioridad entre el poder y la plebe, planteada del siguiente modo: Razón clásica/Encierro = Marxismo/Goulag.

—¿No existe una recuperación que convierte la crítica del «encierro» en la palabra clave de los neoliberalismos y de los neopopulismos?

* Publicado en *Les révoltes logiques*, núm. 4, primer trimestre, 1977.

— Temo en efecto un cierto uso del acercamiento entre Goulag/Encierro. Una cierta utilización que consiste en decir: todos tenemos nuestro Goulag, está aquí, al alcance de la mano, en nuestras ciudades, en nuestros hospitales, en nuestras prisiones; está dentro de nuestras cabezas. Temo que bajo el pretexto de «denuncias sistemáticas» se instale un eclecticismo acogedor en el que se escudarían numerosas maniobras. Se abarca, en una amplia indignación, en un «abrazo de Verga-ra», todas las persecuciones política del mundo, y se permite así al Partido Comunista francés participar en un mitin en el que debe hablar Pliouchtch. Lo que autoriza al llamado PCF a mantener tres discursos:

* Para la galería: henos aquí, a vosotros y a nosotros, todos juntos pobres desgraciados. Los problemas de la URSS son los mismos que los de todos los países del mundo, ni menores ni peores, y recíprocamente. Solidaricémonos con nuestras luchas, es decir, dividámoslas.

* A los compañeros electorales: ved como somos libres, también nosotros, respecto a la URSS. Al igual que vosotros denunciamos el Goulag. Dejadnos actuar.

* En el interior del PC: ved como somos hábiles para evitar el problema del Goulag soviético. Se le disuelve en el agua turbia de los encierros políticos en general.

Me parece que hay que distinguir entre la *institución Goulag* y la *cuestión del Goulag.* La institución Goulag, como todas las tecnologías políticas, tiene su historia, sus transformaciones y transferencias, su funcionamiento y sus efectos. El encierro de la época clásica forma parte, con toda probabilidad, de su arqueología.

La cuestión del Goulag por su parte implica una opción política. Hay aquellos que plantean la cuestión del Goulag y los que no la plantean. Plantearla quiere decir cuatro cosas:

a) Rechazar preguntarse sobre el Goulag partiendo de los textos de Marx o de Lenin, investigando por qué error, desviación, desconocimiento, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser traicionada hasta tal punto.

Por el contrario hay que interrogar todos estos discursos, por muy antiguos que sean, a partir de la realidad del Goulag. Más que buscar en estos textos lo que podría condenar al Goulag de antemano, se trata de preguntarse qué es lo que en ellos lo ha permitido, qué es lo que continúa justificándolo, qué permite hoy aceptar esta intolerable verdad. La cuestión del

Goulag no debe plantearse en términos de error (reduccionismo teórico), sino de realidad.

b) Rechazar la localización de la interrogación exclusiva mente al nivel de las causas. Si se pregunta de repente: cuál es la «causa» del «Goulag» (el retraso del desarrollo en Rusia, la transformación del partido en burocracia, las dificultades económicas propias de la URSS), se hace del Goulag una especie de forúnculo, infección, degeneración, involución. No se lo piensa más que negativamente; obstáculo a suprimir, disfuncionamiento a corregir. El Goulag, enfermedad de gestación en el país que está pariendo dolorosamente el socialis mo. La cuestión del Goulag debe plantearse en términos positivos. El problema de las causas no puede ser disociado del problema del funcionamiento: ¿para qué sirve?, ¿qué funciones asegura?, ¿en qué estrategias se integra?

El Goulag debe ser analizado en tanto que operador económico-político en un Estado Socialista. Nada de reduccio-nismos historicistas. El Goulag no es un residuo, o una consecuencia. Es un presente candente.

c) Rechazar, en la crítica del Goulag, un principio de filtraje, una ley que sería interior a nuestro propio discurso o a nuestro propio sueño. Con esto quiero decir: renunciar a la política de las comillas; no escabullirse plantándole al socialis mo soviético comillas infamantes e irónicas que dejan intacto al bueno y verdadero socialismo sin comillas, el único que propor cionará un punto de vista legítimo para hacer una crítica polí ticamente válida del Goulag. En realidad el único socialismo que merece las comillas del sarcasmo es aquel que está en nuestra cabeza y que lleva la ensoñadora existencia de la idea lidad.

Por el contrario es preciso que nos percatemos de lo que permite allí, sobre el terreno, resistir al Goulag; aquello que lo hace insoportable y que proporciona a los hombres del Anti-Goulag el coraje de sublevarse y de morir por poder decir una palabra o un poema. Es preciso saber qué es lo que le hace decir a Mikael Stern: «No me entregaré»; y saber también como estos hombres y estas mujeres «casi analfabetos» que se habían reunido (¿bajo qué amenazas?) para acusarlo, han encontrado la fuerza de disculparlo públicamente. Es a ellos a quienes hay que escuchar y no a nuestro pequeño romance de amor secular por el «socialismo». ¿Sobre qué se apoyan? ¿Qué es lo que les da esta energía? ¿Qué es lo que provoca su resistencia? ¿Qué es lo que les hace levantarse? Y sobre todo, que no se les pregunte si

continúan siendo, siempre y pese a todo, «comunistas», como si ésta fuese la condición para que aceptásemos escucharlos[1]. La palanca contra el Goulag, no está en nuestra cabeza sino en sus cuerpos, su energía, en lo que ellos hacen, dicen y piensan.

d) Rechazar la disolución universalista de la «denuncia» de todos los encierros posibles. El Goulag no es una cuestión a plantear uniformemente a cualquier sociedad. Debe de ser planteada específicamente a toda sociedad socialista, en la medida en que ninguna de estas sociedades desde 1917 ha conseguido de hecho funcionar sin un sistema más o menos desarrollado de Goulag.

En suma es preciso hacer valer, a mi juicio, la especificidad de la cuestión del Goulag contra todo reduccionismo teórico (que lo convierte en un error legible a partir de los textos), contra todo reduccionismo historicista (que lo convierte en un efecto de coyuntura aislable a partir de sus causas), contra toda disociación utópica (que lo situaría en el campo del pseudo-«socialismo» en oposición al socialismo «mismo»), contra toda disolución universalizante en la forma general del encierro. Todas estas operaciones juegan un mismo papel —y no son demasiadas para asegurar una tarea tan difícil — : continuar, pese al Goulag, haciendo circular entre nosotros un discurso de izquierdas cuyos organizadores principales continuarían siendo los mismos. Me parece que el análisis de Glucksman escapa a todos estos reduccionismos que se practican alegremente.

Dicho esto sobre la especificidad del Goulag, quedan en pie dos problemas:

* ¿Cómo ligar concretamente, en el análisis y en la práctica, la crítica de las tecnologías de normalización que derivan históricamente del encierro clásico, y la lucha contra el Goulag soviético en tanto que peligro históricamente creciente? ¿Dónde están las prioridades? ¿Qué relaciones orgánicas establecer entre las dos tareas?

* El otro problema, que está ligado al precedente (la respuesta a este último condiciona de algún modo la respuesta al primero), se refiere a la existencia de una «plebe», blanco constante y constantemente mudo, de los dispositivos del poder.

[1] Señalemos que en Francia no se encuentra, como en otros países, esta publicación regular de la contracultura soviética. Es en ella, no en los textos de Marx, en donde debe estar para nosotros el material de reflexión.

Me parece imposible dar una respuesta perentoria e individual a la primera cuestión. Es preciso intentar elaborar una a través de las coyunturas políticas que debemos atravesar ahora. A la segunda por el contrario, me parece que se puede dar al menos un esbozo de respuesta. No es conveniente sin duda concebir «la plebe» como el fondo permanente de la historia, objetivo final de todos los sometimientos, núcleo jamás apagado totalmente de todas las sublevaciones. No existe sin duda la realidad sociológica de «la plebe». Pero existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo no apresable. «La» plebe no existe sin duda, pero hay «de la» plebe. Hay de la plebe en los cuerpos y en las almas, en los individuos, en el proletariado, y en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías, unas irreductibilidades distintas. Esta parte de plebe, no es tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, cuanto su límite, su anverso, su contragolpe; es lo que responde en toda ampliación del poder con un movimiento para desgajarse de él; es pues aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes del poder. La reducción de la plebe puede hacerse de tres formas: por su sometimiento efectivo, por su utilización como plebe (cf. el ejemplo de la delincuencia en el siglo XIX), o cuando ella se inmoviliza a sí misma en función de una estrategia de resistencia. Partir de este punto de vista de la plebe, como anverso y límite del poder, es en consecuencia indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos; a partir de aquí puede comprenderse su funcionamiento y sus desarrollos. No creo que esto pueda confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que substantificaría la plebe o con un neoliberalismo que cantaría sus derechos primitivos.

— *La cuestión del ejercicio del poder se piensa hoy corrientemente en términos de amor (al maestro) o del deseo (de las masas por el fascismo) ¿Puede hacerse la genealogía de esta subjetivación? Y ¿pueden especificarse las formas de consentimiento, las «razones de obedecer» en las que dicha subjetivación disfraza el funcionamiento?*

— *Alrededor del sexo se instituye según unos la ineluctabi-lidad del Maestro, según otros la subversión más radical. El poder es entonces representado como prohibición, la ley como forma y el sexo como materia de la prohibición. Este dispositivo*

— que permite dos discursos contradictorios— ¿está ligado al «accidente» del descubrimiento freudiano o reenvía a una función específica de la sexualidad en la economía del poder?

— No me parece posible abordar del mismo modo estas dos nociones: amor al maestro y deseo de las masas por el fascismo. Cierto, en ambos casos se da una «subjetivación» de las relaciones de poder; pero no se produce aquí y allí de la misma forma.

Lo que molesta, en la afirmación del deseo de las masas por el fascismo, es que la *afirmación* encubre la falta de un análisis histórico preciso. Yo veo en esto sobre todo el efecto de una complicidad general que rechaza descifrar lo que fue realmente el fascismo (rechazo que se traduce bien sea por la generalización, según la cual el fascismo está en todas partes y sobre todo en nuestras cabezas, bien sea por el esquematismo marxista). El no-análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años. Lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es esencialmente de denuncia: los procedimientos de todo poder son sospechosos de ser fascistas del mismo modo que las masas son sospechosas de serlo en sus deseos. Bajo la afirmación del deseo de las masas por el fascismo se esconde un problema histórico que no se ha intentado resolver.

La noción de «amor al maestro» plantea, pienso yo, otros problemas. Es una cierta forma de no plantearse el problema del poder o mejor de plantearlo de manera que no pueda ser analizado. Y esto por la inconsistencia de la noción de maestro, poblada por los fantasmas varios del maestro con su esclavo, del maestro con su discípulo, del maestro con su obrero, del maestro que dice la ley y que dice la verdad, del maestro que censura y prohibe.

A esta reducción de la instancia del poder en la figura del maestro, está ligada otra: la reducción de los procedimientos de poder en la ley de prohibición. Esta reducción a la ley juega tres papeles importantes:

* Permite valorar un esquema de poder que es homogéneo a cualquier nivel en el que uno se sitúe y a cualquier dominio: familia o Estado, relación de educación o de producción;

* Permite pensar el poder solamente en términos negativos: rechazo, delimitación, barrera, censura. El poder, es aquello que dice no. Y el enfrentamiento con el poder así concebido no aparece más que como transgresión;

* Permite pensar la operación fundamental del poder como un acto de palabras: enunciación de la ley, discurso de la prohibición. La manifestación del poder reviste la forma pura del «no debes».

Una concepción semejante proporciona un cierto número de beneficios epistemológicos. Y esto por la posibilidad de relacionarla con una etnología centrada en el análisis de las grandes prohibiciones de la alianza, y con un psicoanálisis centrado en los mecanismos de represión. Una sola y única «fórmula» de poder (la prohibición) es así aplicada a todas las formas de sociedad y a todos los niveles de sometimiento. Ahora bien, haciendo del poder la instancia del no, se está avocado a una doble «subjetivación»: el poder, del lado en el que se ejerce, es concebido como una especie de gran Sujeto absoluto —real, imaginario o jurídico, poco importa— que articula la prohibición: Soberanía del Padre, del Monarca, de la voluntad general. Del lado en el que el poder se sufre, se tiende igualmente a «subjetivarlo» determinando el punto en el que se hace la aceptación de la prohibición, el punto en el que se dice «sí» o «no» al poder; y de este modo para dar cuenta del ejercicio de la Soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea el contrato social, ya sea el amor al maestro. Desde el montaje construido por los juristas clásicos hasta las concepciones actuales, me parece que el problema se plantea siempre en los mismos términos: un poder esencialmente negativo que supone por una parte un soberano cuyo papel es el. de prohibir y por otra un sujeto que debe de algún modo decir sí a esta prohibición. El análisis contemporáneo del poder en términos de libido está siempre articulado con esta vieja concepción jurídica.

¿Por qué el privilegio secular de un análisis semejante? ¿Por qué el poder descifrado regularmente en los términos puramente negativos de la ley de prohibición? ¿Por qué el poder es inmediatamente pensado como sistema de derecho? Se dirá sin duda que, en las sociedades occidentales, el derecho ha servido siempre de máscara al poder. Me parece que esta reflexión es insuficiente. El derecho ha sido un instrumento efectivo de constitución de los poderes monárquicos en Europa, y durante siglos el pensamiento político ha girado en torno al problema de la soberanía y de sus derechos. Por otra parte, el derecho ha sido sobre todo en el siglo XVII, una arma de lucha contra ese mismo poder monárquico que se había servido de él para afirmarse. En fin ha sido el modo de representación principal

del poder (y por representación no hay que entender pantalla o ilusión, sino modo de acción real).

El derecho no es ni la verdad, ni la justificación del poder. Es un instrumento a la vez parcial y complejo. La forma de la ley y los efectos de prohibición que ella conlleva deben ser situados entre otros muchos mecanismos no jurídicos. Así el sistema penal no debe ser analizado pura y simplemente como un aparato de prohibición y de represión de una clase sobre otra, ni tampoco como una justificación que encubre las violencias sin ley de la clase dominante; permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre legalidad e ilegalismo. De igual modo, para la sexualidad: la prohibición no es sin duda la forma principal con la que el poder la reviste.

— El análisis de las técnicas de poder se opone a los discursos sobre el amor al maestro o el deseo del fascismo. Pero este análisis ¿no les deja campo libre absolutizando el poder, presuponiéndolo como siempre presente, perseverando en su ser frente a una guerrilla igualmente perseverante de las masas, y dejando de lado la cuestión: ¿a quién y a qué sirve? Detrás de esto ¿No existirá una relación doble que abarca desde la anatomía política hasta el marxismo: la lucha de clases recha zada como ratio *del ejercicio del poder funcionando sin embargo como garantía última de inteligibilidad de la domesticación de los cuerpos y de los espíritus {producción de una fuerza de trabajo apta para las tareas que le asigna la explotación capi talista, etc.,..)?*

— Me parece, efectivamente, que el poder está «siempre ahí», que no se está nunca «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura. Pero esto no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado.

Sugeriría más bien (pero estas son hipótesis a confirmar): * Que el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales;

* Que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado;

* Que dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes.

* Que su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación; que esta dominación se organiza en una estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales y todo ello coexiste con numerosos fenómenos de inercia, de desniveles, de resistencias; que no conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de «dominantes» y «dominados»), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto;

* Que las relaciones de poder «sirven» en efecto, pero no porque estén «al servicio» de un interés económico primigenio, sino porque pueden ser utilizadas en las estrategias;

* Que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales.

La lucha de clases puede pues no ser «la ratio del ejercicio del poder» y ser no obstante «garantía de inteligibilidad» de algunas grandes estrategias.

— El análisis de la guerrilla masas/poder ¿puede escapar a las concepciones reformistas que hacen de la revuelta el inter mitente que obliga a los de arriba a una nueva adaptación o el reclamo mediante el cual se instituye una nueva forma de dominación? ¿Se puede pensar el rechazo fuera del dilema del reformismo y del angelismo? La entrevista con Deleuze de L'Arc[2] *daba a la teoría la función de una caja de herramien tas al servicio de planteamientos políticos nuevos, sobre la base de experiencias como la del G.I.P. (Grupo de Información de Prisiones). Actualmente que los partidos tradicionales han reinstalado su hegemonía a la izquierda, ¿cómo hacer de la caja de herramientas algo diferente a un instrumento de investigación sobre el pasado?*

— Es necesario distinguir la crítica del reformismo como práctica política y la crítica de una práctica política por la sospecha de que pueda dar lugar a una reforma. Esta segunda

[2] Gilíes Deleuze - Michel Foucault, «Los intelectuales y él poder», rev. *L'Arc,* n.° 49. (Publicado en castellano, *El Viejo Topo,* n.° 6.)

forma de crítica es frecuente en los grupos de extrema izquierda y su utilización forma parte de los mecanismos de microterrorismo con los cuales han funcionado frecuentemente. Consiste en decir: «atención: sea cual sea la radicalidad ideal de vuestras intenciones, vuestra acción es tan local, vuestros objetivos tan aislados, que el adversario podrá sobre este punto preciso apañar la situación, ceder si es preciso, sin comprometer en nada su situación de conjunto; aún más, percibirá a partir de aquí, los puntos de transformación necesarios, y vosotros estáis así recuperados». El anatema está lanzado. No obstante me parece que esta crítica «por» el reformismo descansa en dos errores:

* El desconocimiento de la forma estratégica que revisten los procesos de la lucha. Si se admite que la forma a la vez general y concreta de la lucha, es la contradicción, es cierto que todo lo que pueda localizarla, todo lo que permite establecer con ella una relación jugará a modo de freno o de bloqueo. Pero el problema está en saber si la lógica de la contradicción puede servir de principio de inteligibilidad y de regla de acción en la lucha política. Tocamos aquí una cuestión histórica considerable: ¿Cómo sucede que después del siglo XIX, se haya tendido tan constantemente a disolver los problemas específicos de la lucha y de su estrategia en la lógica pobre de la contradicción? En torno a esto existen una serie de razones que será preciso analizar un día. En cualquier caso es necesario intentar pensar la lucha, sus formas, sus objetivos, sus medios, sus desarrollos según una lógica que esté desembarazada de las presiones esterilizantes de la dialéctica. Para pensar los lazos sociales, el pensamiento político «burgués» del siglo XVIII se procuró la *forma jurídica del contrato.* Para pensar la lucha, el pensamiento «revolucionario» del XIX utiliza la *forma lógica de la contradicción:* esto no es sin duda más válido que aquello. En contraposición, los grandes Estados del siglo XIX se procuraron un pensamiento estratégico, mientras que las luchas revolucionarias, por su parte, no han pensado su estrategia más que de una manera muy coyuntural, e intentando siempre inscribirla en el horizonte de la contradicción.

* La fobia a la réplica reformista del adversario está también ligada a otro error. El privilegio que se concede a lo que se llama sin reírse la «teoría» del eslabón más débil: un ataque local no deberá tener sentido ni legitimidad si no va dirigido contra el elemento que, al saltar, permitirá la ruptura total de la cadena: acción local pues, pero que por la elección

de su emplazamiento, actuará, y radicalmente, sobre el todo. Aquí de nuevo haría falta preguntarse por qué esta proposición ha tenido un éxito tal en el siglo XX y por qué ha sido erigida en teoría. Por supuesto ha permitido pensar aquello que había sido para el marxismo lo imprevisible: la revolución en Rusia. Pero de una manera general, es preciso reconocer que se trata de una proposición no dialéctica sino estratégica —muy elemental, por supuesto—. Ha sido el *minimun* estratégico aceptable para un pensamiento dirigido por la forma dialéctica y ha continuado todavía muy próxima de la dialéctica al enunciar la posibilidad, para una situación local, de servir como la contradicción del todo. De ahí la solemnidad con que se ha erigido en «teoría» esta proposición «leninista» susceptible de figurar en el primer aprendizaje de cualquier sargento cucharón. Y en nombre de esta proposición se terroriza toda acción local mediante el dilema siguiente: o bien atacáis ¡ocalmente, pero es necesario estar seguro de que es el eslabón más débil cuya ruptura hará saltar todo, o bien el todo no ha saltado, el eslabón no era el más débil, el adversario no tiene más que recomponer su frente, la reforma ha reabsorbido vuestro ataque.

Pienso que toda esta intimidación utilizando el miedo a la reforma está ligada a la insuficiencia de un análisis estratégico propio de la lucha política —de la lucha en el campo del poder político —. El papel de la teoría hoy me parece ser justamente este: no formular la sistematicidad global que hace encajar todo; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, percibir las relaciones, las extensiones, edificar avanzando gradualmente un saber estratégico. Si «los partidos tradicionales han reinstalado su hegemonía en la izquierda», y sobre luchas distintas que no habían controlado, una de las razones — entre otras muchas— fue que no nos hemos procurado para analizar su desenvolvimiento y sus efectos más que una lógica profundamente inadecuada.

La teoría como caja de herramientas quiere decir:

* Que se trata de construir no un sistema sino un instrumento: una *lógica* propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas.

* Que esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.

N. B. Estas cuestiones me han sido planteadas por escrito. Las he respondido de la misma forma, pero improvisando y sin

cambiar prácticamente en nada la primera redacción. No porque crea en **las virtudes de la espontaneidad, sino por dejar un** carácter problemático, **voluntariamente incierto, a las afirmaciones presentadas. Lo** que **he dicho no es «aquello que** pienso», sino **lo** que con frecuencia me **pregunto si no podría pensarse.**

12.

VERDAD Y PODER*

Fontana: *¿Podría esbozar brevemente el trayecto que le condujo desde su trabajo sobre la locura en la edad clásica al estudio de la criminalidad y de la delincuencia?*

Foucault: Cuando yo hice mis estudios hacia los años 50-55, uno de los grandes problema que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ella podría vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko el que dominaba, pero creo que alrededor de este ruin asunto, que ha estado durante mucho tiempo disimulado y cuidadosamente oculto, todo un conjunto de cuestiones interesantes han sido removidas. Se resumen en dos palabras: poder y saber. Creo que he escrito la *Historia de la locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones. Se trataba para mí de decir esto: ¿si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el listón de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está

* *Vérité et pouvoir.* Entrevista con M. Fontana en rev. *L'Arc,* n.° 70 especial. Págs. 16-26.

ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se podría captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder? Esta misma cuestión he querido plantearla en el *Nacimiento de la clínica* a propósito de la medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida en las estructuras sociales. Lo que entonces me ha «desconcertado» un poco, es el hecho de que esta cuestión que yo me planteaba no ha interesado en absoluto a aquellos a quienes se la planteaba. Consideraron que era un problema políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza.

Creo que existían en tal sentido tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF — el de hacerse reconocer por la institución universitaria y por el *establishment;* debían pues plantear las mismas cuestiones que ellos, tratar los mismos problemas y los mismos dominios: «Nos sentimos orgullosos de ser marxistas, no somos ajenos a aquello que os preocupa; pero somos los únicos que ofrecemos soluciones nuevas a vuestras viejas preocupaciones». El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (del mismo modo que de una forma más amplia y en las misma época los comunistas se presentaban como los únicos susceptibles de retomar y revigorizar la tradición nacionalista). De aquí que hayan querido, en el campo que nos ocupa, retomar los problemas más académicos y los más «nobles» de la historia de las ciencias. La medicina, la psiquiatría, no hacía ni muy noble ni muy serio, no estaba a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestaliniano, excluyendo del discurso marxista todo lo que no era repetición temerosa de lo ya dicho, no permitía abordar dominios todavía no explorados. No había conceptos formados, vocabulario validado para cuestiones tales como efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los numerosos intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado entre los universitarios y los marxistas toda una tradición de discursos sobre la «ciencia» en el sentido en que ésta era entendida por el siglo XIX. Los

marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo, al precio de una sordera radical respecto a todas las cuestiones de psiquiatría pauloviana; para algunos médicos próximos al PCF la política psiquiátrica, la psiquiatría como política no tenía suficiente dignidad.

Lo que yo había intentado hacer en este campo ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al PC, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas.

En fin, existe posiblemente una tercera razón, pero no estoy seguro absolutamente de su influencia. Sin embargo me pregunto si no existía en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de una forma más general, de la cuadriculación disciplinaria de la sociedad. Pocos sin duda conocían hacia los años 55-60, la amplitud del Goulag en la realidad, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que, de estas cosas era mejor de todas formas no hablar: zona peligrosa, luz roja. Por supuesto es difícil juzgar retrospectivamente su grado de conciencia. Pero de todas formas, usted conoce bien con qué facilidad la dirección del Partido, que no ignoraba nada, como es lógico, podía hacer circular consignas, impedir que se hablase de esto o de aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del «Petit Larousse» que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia sobre la discontinuidad». Esto me deja boquiabierto. Sin duda me he explicado insuficientemente en *Las Palabras y las Cosas,* pese a que he hablado mucho de ello. Me ha parecido que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo que se admite habitualmente. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia subyace todavía en no pocos análisis históricos; no me parece pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo,

hasta finales del siglo XVIII existe un cierto tipo de discurso en el que las transformaciones lentas — 25, 30 años— han roto no solamente con las proposiciones «verdaderas» que han podido ser formuladas hasta entonces, sino más profundamente, con las formas de hablar, con las formas de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trata simplemente de nuevos descubrimientos; es un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto en pocos años. Es una cosa que no se puede negar a partir del momento en que se examinan los textos con suficiente atención. Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente? Pero lo importante en tales cambios no es si son rápidos o de gran amplitud, más bien esta rapidez y esta amplitud no son más que el signo de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es pues un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), no es tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que se plantea, es lo que *rige* los enunciados y la manera en la que se *rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediantes procedimientos científicos. Problema en suma de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder; cómo y por qué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global.

Son estos diferentes regímenes los que he intentado localizar y describir en *Las Palabras y las Cosas.* Diciendo, bien es verdad, que no intentaba de momento explicarlos. Y que era necesario intentar hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la

Historia de la locura y *Las Palabras y las Cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal.

Fontana: *Por tanto es preciso volver a situar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Existe posiblemente un concepto que es aún más denso, que es más central en su pensamiento, el concepto de suceso. Ahora bien, a propósito del suceso, toda una generación ha estado durante mucho tiempo en un callejón sin salida pues tras los trabajos de los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se estableció esta dicotomía entre las estructuras de una parte (lo que es pensable) y el suceso de otra, el cual sería el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra y no puede entrar en la mecánica y en el juego del análisis, al menos en la forma que éste ha adoptado en el interior del estructuralismo.*

Foucault: Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que es importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos.

El problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían

dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrenta-mientos. Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.

Fontana: *Creo que se puede decir tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, plantearla en el momento en que hacía furor un tipo de análisis que pasaba por el concepto de texto, digamos objeto de texto con la metodología que conlleva, es decir, la semiología, el estructuralismo, etc.*

Foucault: No pienso haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente existía una incapacidad que estaba ligada con toda seguridad a la situación política en que nos encontrábamos. No se ve de qué lado —a derecha o a izquierda— habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátri-

co, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia.

Fontana: *¿Para la formulación de esta problemática constituyeron un obstáculo objetivo un cierto marxismo y una cierta fenomenología?*

Foucault: Sí, si usted quiere, en la medida en que es verdad que las personas de mi generación han estado alimentadas cuando eran estudiantes con estas dos formas de análisis: una que reenvía al sujeto constituyente, y la otra que reenvía a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras.

Fontana: *Siguiendo en este marco metodológico, ¿cómo situaría usted entonces la aproximación genealógica? ¿Cuál es su necesidad como interrogación sobre las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de los «objetos» y de los dominios que sucesivamente ha analizado?*

Foucault: Quería ver como se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campó de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.

Fontana: *La fenomenología marxista, un cierto marxismo ciertamente han actuado como pantalla y obstáculo; existen también dos conceptos que continúan siendo pantalla y obstáculo actualmente, el de ideología por una parte, y el de represión por otra.*

Foucault: La noción de ideología me parece difícilmente utílizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la

partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientifici-dad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.

La noción de represión, es más pérfida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura,* me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. En *Vigilar y castigar,* lo que he querido mostrar es cómo, a partir del siglo **XVII** y **XVIII, ha** existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. No solamente las monarquías de la época clásica han desarrollado grandes aparatos de Estado —ejército, policía, administración fiscal— sino que además en esta época se ha instaurado lo que podría ser denominada una nueva «economía» del poder, es decir, procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de forma a la vez continua,

ininterrumpida, adaptada, «individualizada» en el cuerpo social todo entero. Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos dispendiosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatorias o de resistencias) que las técnicas que se utilizaban hasta entonces y que descansaban en una mezcla de tolerancias más o menos forzadas (desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones espectaculares y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar» ya que excepcional).

Fontana: *Para terminar, una cuestión que ya os han planteado: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones, estos resultados a los que llega, en suma todo, ¿cómo pueden servir, digamos, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales hoy?*

Foucault: Durante mucho tiempo, el intelectual llamado «de izquierdas» ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la conciencia de todos. Pienso que se encontraba aquí una idea tomada del marxismo, y de un marxismo insípido: del mismo modo que el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad de la que el proletariado sería la forma sombría y colectiva.

Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de «ligazón entre la teoría y la práctica» se ha constituido. Los intelectuales se han habituado a trabajar no en el «universal», en el «ejemplar», en el «justo-y-verdadero-para-todos», sino en sectores específicos, en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas. Y han encontrado problemas que eran determinados, «no universales», diferentes con frecuencia de los del proletariado y de las masas. Y entre tanto se han acercado

realmente, creo, por dos razones: porque se trata de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque encontraban con frecuencia, pero bajo una forma distinta, el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que llamaré intelectual «específico» por oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura tiene otra significación política: ella ha permitido si no soldar, al menos rearticular categorías bastante próximas que habían permanecido separadas. El intelectual, hasta entonces, era por excelencia el escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a aquellos que no eran más que *competentes* al servicio del Estado o del Capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada uno, el umbral de la *escritura*, como marca sacralizante del intelectual, desaparece; y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización al otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden cada uno en su lugar propio y mediante intercambios y ayudas, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad aparecen no quizá como elementos principales sino como «ejes de transmisión», puntos privilegiados de cruzamiento. Que la universidad y la enseñanza se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles, la razón es sin duda ésta. Y lo que se llama la crisis de la universidad no debe ser interpretada como pérdida de fuerza sino por el contrario como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales, que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que se ha asistido en el decenio de los 60 no era sin duda más que el canto del cisne: el escritor se debatía en ella para mantener su privilegio político; pero que se haya tratado justamente de una «teoría», que haya sido precisa una garantía científica, apoyada en la lingüística, la semiología, el psicoanálisis, que esta teoría tuviese sus referencias en Saussure o en Chomsky, que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, todo ello prueba que la actividad del escritor no era ya el centro activo.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se ha

desarrollado a partir de la segunda guerra mundial. Es posiblemente el físico atómico, digamos una palabra, o mejor un nombre: Oppenheimer, el que ha hecho de bisagra entre el intelectual universal y el intelectual específico. El físico atómico intervenía porque tenía una relación directa y localizada con la institución y con el saber científico; pero dado que la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que concernía a todo el mundo, el sabio atómico ha hecho funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, el intelectual ha sido perseguido por el poder político, no en función del discurso general que tenía, sino a causa del saber del que era detentor: era en este nivel en el que constituía un peligro político. No hablo aquí más que de los intelectuales occidentales. Lo que ha pasado en la Unión Soviética es ciertamente análogo en ciertos puntos pero diferente en muchos otros. Existe todo un estudio a hacer sobre el *Dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal» tal como ha funcionado en el siglo XIX y a comienzos del XX es de hecho una derivación de una figura histórica muy concreta: el hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza opone la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas del siglo XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo en razón y por naturaleza, de lo que puede y debe valer umversalmente. Lo que se denomina hoy «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político y no sociológico o profesional del término, es decir, el que hace uso de su saber, de su competencia, de su relación a la verdad en orden a las luchas políticas) nace, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que se reclamaba de la universalidad de la ley justa, eventualmente contra los profesionales del derecho (Voltaire es en Francia el prototipo de estos intelectuales). El intelectual «universal» deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significaciones y de valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de otra figura, no del «jurista-notable», sino del «sabio-experto». Dije hace un momento que éste ha venido a ocupar la primera fila con los físicos nucleares. De hecho se preparaba entre bambalinas desde hace tiempo, estaba incluso

presente al menos en un rincón de la escena desde, digamos, finales del siglo XIX. Es sin duda con Darwin o quizá con los evolucionistas post-darwinianos cuando comienza a aparecer claramente. Las relaciones tormentosas entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambiguos del evolucionismo (por ejemplo sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo), señalan el momento importante en el que en nombre de una verdad científica «local» —sea lo importante que sea— se da la intervención del sabio en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa este punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola desde este punto de vista es muy significativo: es el tipo de intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero carga su discurso de toda una referencia gnoseo-lógica, evolucionista, que cree científica, que controla muy mal y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso son muy equívocos). Sería preciso, si se estudiase esto más detenidamente, ver cómo los físicos, al finalizar el siglo, se implicaron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad han sido capitales en esta historia. Siempre la biología y la física han sido, de forma privilegiada, las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la estrategia le han dado su importancia real. La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual, no es ya el «escritor genial», es el «sabio absoluto», no aquel que lleva sobre sí mismo los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es aquel que posee con algunos otros, estando al servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No más cantor de la eternidad, sino estratega de la vida y de la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del «gran escritor».

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos que con el desarrollo en la sociedad contemporánea de las estructuras técnico-científicas, adquiere importancia el intelectual específico desde hace una decena de años y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico encuentra obstáculos y se expone a peligros. Peligro de atenerse a luchas de coyuntura, a reivindicaciones sectoriales. Riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o los aparatos sindicales que conducen estas luchas locales. Riesgo sobre todo de no

poder desarrollar estas luchas por la ausencia de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo por grupos muy limitados.

Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada. No abandonada, a pesar de la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («tenemos necesidad, dicen, de una filosofía, de una visión del mundo»); basta con pensar en los resultados importantes obtenidos en psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error ni han conducido a un callejón sin salida. Se puede también decir que el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, a la medida de las responsabilidades políticas, que de buen o mal grado está obligado a adoptar en tanto que físico nuclear, genetista, técnico de informática, farmacólogo, etc. No solamente sería peligroso descalificarlo en su relación específica a un saber local, con el pretexto de que es un asunto de especialista que no interesa a las masas (cosa doblemente falsa: las masas tienen conciencia y de todos modos están implicadas en ello), o que sirve a los intereses del Capital y del Estado (lo cual es verdad pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa), o aún que vehicula una ideología cientista (lo cual no siempre es verdad y no tiene sin duda más que una importancia secundaria en relación a lo que es principal: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso

científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero si dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»).

Me parece que lo que es preciso tener en cuenta, ahora, en el intelectual no es en consecuencia el «portador de valores universales»; es más bien alguien que ocupa una posición específica —pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra—. Dicho de otro modo, el intelectual evidencia una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual «orgánico» del proletariado); la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su campo de investigación, su puesto en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela en la universidad, en el hospital, etc.). En fin, la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Y es aquí donde su posición puede tener una significación general, donde el combate local o específico que desarrolla produce efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. Funciona o lucha a nivel general de este régimen de verdad tan esencial a las estructuras y al funcionamiento de nuestra sociedad. Existe un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad» —una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»; se entiende asimismo que no se trata de un combate «en favor» de la verdad sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega —. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología» sino en términos de «verdad/poder». Y es a partir de aquí que la cuestión de la profesionalización del intelectual, de la

división entre trabajo manual/intelectual puede ser contemplada de nuevo.

Todo esto debe parecer muy confuso e incierto. Incierto, si, y esto que estoy diciendo es sobre todo a título de hipótesis. Sin embargo, para que sea un poco menos confuso, querría avanzar algunas «proposiciones» —en el sentido no de las cosas admitidas, sino solamente ofrecidas para ensayos o pruebas futuras—:

Por «verdad», entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.

La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. «Régimen» de la verdad.

Este régimen no es simplemente ideológico o superestructu-ral; ha sido una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. Y es él quien, bajo reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que yo no conozco).

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos\ ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad.

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder — esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.